

سَلَسِلَةُ مُطْبُوعَاتٍ فِي عِلْمِ الْإِسْلَامِ

الْإِسْلَامُ فَقِيهٌ

عَلَى الْإِسْلَامِ

تَأليف
عَضُدُ اللَّهِ وَالدينِ الْفَارَاضِي
عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَحْمَدَ الرَّامِزِيِّ

مَكْتَبَةُ الْمَسْنُونِ - الْقَاهِرَةُ

أهداء 2005

أ.د. عباس عبد الحميد

جامعة الإسكندرية

مِنْ لِسَانِ مُطْبُوعَاتٍ فِي عِلَالِ الْكَلَامِ

المواظفة

في
علم الكلام

تأليف
عصمدا لله والدين الباصي
عبد الرحمن بن أحمد الإجم

مكتبة السني

القاهرة

يسيرة الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المثل هأنه ، المثل برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل ملوه ، القدى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلن بكامل قدرته ، وجعل الأمر ينزل ينهن يبالغ حكمته ، وكرم بنى آدم بالعقل الفريزى . والعلم الضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤدبهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم حكيم . واحد . أحد . فرد . صمد . منزّه عن الاشياء والأمثال ، متصف بصفات الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص . جامع لجهات الكمال ، غنى عما سواه فلا يحتاج إل شئ من الأشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه متقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والإنشاء ، يريد لجميع الكائنات هرد بمنقنات الافعال وأحسن الأسماء ، أزلى أبدي توحيد بالقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والقضاء ، له الملك يحى ويبىد ، ويبقى ويبقى ويبقى ، ويبقى ويبقى ، ويبقى ويبقى ، لا يجب عليه شئ له الخلق والأمر يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا تعمل أفعاله بالأغراض والمطل ، قدر الأرزاق والآجال فى الأزل ثم أنه بعث اليهم الأنبياء والرسل ، مصداقهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات الباهرة ، ليدعواهم الى توحده وتوحيده ، وبأمرهم وعزفته وتعليمه وتعليمه ، ويلفوا أحكامه اليهم ، بشرين ومنذرين بوعده ووعيده فأقام بهم الحجة ، وأوضح المحجة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرقهم نسا ، وأزكاهم مفرسا ، وأطيبهم منبعا ، وأكرمهم محتدا ، وأقومهم ديننا ، وأعدلهم مله ، وأوسطهم أمة ، وأسدم قيلة ، وأشددم عصمة ، وأكثرم حكمة . وأعزم نصره . سيد البشر ، لم يحوث إل الأسود والآخر ، الدفين الخفق يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،
وأُزيل معه كتابا عربيا مينا ، فأكمل إعباده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ورضى
لهم الاسلام دينا ، كتابا كريما . وقرأنا قديما ، ذا غايات ومواقف ، محفوظا في
القلوب . مقروءا باللسن . مكتوبا في المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ، ولا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف في أصله أو وصفه ،
ولما توافقه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بخلافته وأولاهم ،
فأبرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الأود ، ورتق الفتق .
ولم الشعث . وسد الثلة . وقام قيام الأبد بامر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح .
ودرأ المفاسد . لأولاهم وأخراهم ، وتبع من بعده سيرته . واقتفى أثره . والترم وتيرته ،
فجبروا عتاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكاسرة ، حتى أضاعوا بدينه الآفاق .
وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والشارق بالمعارف ومحاسن الافعال
ومكارم الاخلاق ، بوطهروا الطواهر من القسوق والبطالة ، والبواطن من الزيغ
والجهالة ، والمخيرة والضلالة ، صلى الله عليه صلاة تكفى سابق بلائه ، وتضاهى
حسن غنائه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصايح الدجى ،
وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصر وآوى ، وسلم تلميذا كثيرا .
وبعد . فان كمال كل نوع يحصل صفاته الخاصة به . وصدر آثاره
المقصودة منه ، وبحسب زيادة ذلك وقصائه ، يفضل بعض أفرادها بعضا ، إلى
أن يعد واحدا بآلف ، بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضا ، والانسان
مشارك لمائر الاجسام في الحصول في الحيز والقضاء ، والنباتات في الاغتذاء ،
والنشو والنماء ، والحيوانات المعجم في حياته بأغاسمه ، وحركته بالإرادة
واحاسسه ، وإنما يتميز بما أعطى من القوة النطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم
الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستعمال ، فإذا كماله
بتحمل المقولات ، وكما كتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكررة ، والاحاطة

بجملتها متعمرة أو متخذة ، فلذلك افترق أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم زمرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل رجالهم ، إلى أن قال ابن عباس في درجاتهم : أنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين مسير خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة ، في معنى الخبر المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتي رحمة ، يعني اختلاف همهم في العلوم ، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام ، كما اختلف هم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فإذا ألجأ على العاقل الاشتغال بالأم ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . وإن أرفع العلوم وأعلاها . وأنشعها وأجدها . وأحرها بعقد الهمة بها . وإلقاء الشرائع عليها ، وإدآب النفس فيها ، وصرف الزمان إليها ، علم الكلام ، المتكفل بآيات الصانع وتوحيده وتزيهه عن مشابهة الأجسام ، وإتصافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبني الشرائع والاحكام ، وبه يترقى في الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو الحب للهدي والنجاح ، والفوز والفلاح ، وأنه في زماننا هذا قد أخذ ظهريا وصار طلبة عند الاكثرين سيئا فريا ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ، ومطمع نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نوجب طلبه زماننا في طلب التدقيق ، ونملك بهم في ذلك العلم ممالك التحقيق ، وإن قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة في هذا الفن ، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والمهم قاصرة ، والريغات قارة ، والدواعي قليلة ، والموارد مكثرة ، فختصراتها قاصرة عن افاة المرام ، ومطولاتها مع الاسام مدهشة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله بالافناع ، ومنهم من سلك المسلك السديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والاقوال ، والتصرف في وجودها الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالى إلام المآل ، ومنهم من يلتق مغالط لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه ، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدي إليه بادية رأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال ، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال ، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ، ليظن به أنه بحر زخار ، ومنهم من هو كخاطب ليل ، وجالب رجل وخيل ، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ، ولا يستعمل عقلا ، ليعرف أغث مما أخذ أم غثين ، وسخيف ما أذه أم متين ، فخداني الخدب . على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق أرب ، إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا ماعولا مملأ ، ولا مختصرا مغلا ، أو دعت لب الألباب . وميزت فيه القشر من اللباب ، ولم آل جهدا في تحرير المطالب . وتقرير المذهب ، وترك الحجج تتبختر اقتضاها والشبه تتضاهل اقتضاها ، ونهيت في النقد والتزييف ، والهدم والترصيف ، على نكت هي ينابيع التحقيق ، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق ، وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر ، وأتأمل في الخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ، ثم أرجع القهقري ، أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور ؟ وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور ؟ حافظا للأوضاع ، رامزا مشعرا في مقام الرمز والاشباع ، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت . جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ، ولا الجلبة ولا اضطراب ، متناسبا صوره ورواده ، متعاقبا سوابقه ولو لاحقته ، بكرة من أبتكار الجنان ، لم يطمع فيها من قبل أنس ولا جنان ، وكنت برهة من الزمان ، أجيل رأبي . وأردد قداحي . وأؤامر نفسي وأشاور ذوي النهي من أصدقائي . مع تمدد خاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها ، في كفؤ أرفها إليه . يعرف قدرها ، ويغني مهرها ، موفق له مواقف . يميز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع إلى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان ، فإن السيف القاضب ، إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازي ، وهو غنى عن أن
يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد شأننا ،
وأعلام منزلا ومكانا . وأندام راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقوام
ديننا وإيماننا ، وأروعهم سيفنا وسنانا ، وأبسطهم ملكا وسلطانا ، وأتمهم عدلا
وإحسانا ، وأعزهم أفعارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفعية ، وأولام
بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بهدلف كادت تنهدم ، واستبقى
حشامة للكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات الممالأ أوان فاهزت
الانتكاس ، وجدد مكارم الشريعة وقد أذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة
بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لازالت الأفلاك متابعة
لهواه ، والاقدار متحرية لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ،
ان يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهر طويلا ، ويوفقه لأن يكتب به
الابقين ذكرا جميلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالإجابة جدير .
والكتاب مرتب على ستة مواقف .

الموقف الاول

في المقدمات . وفيه مراصد

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم

وفيه مقاصد

المقصد الاول تعريفه : ليكون طالبا على بصيرة ، فان من ركب متن عمياء أو شك أن يخطب خطبا عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الخضم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام .

المقصد الثاني موضوعه : إذ به تمايز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم ، وفي الآخرة كالخسر ، وأحكامه فيها كبحث الرسول ونصب الإمام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الاول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هي مستندة إليه تعالى - لا يقال ذلك على سبيل المبدئية ، لاناقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه في علم ، فان بين في هذا العلم فهو من مسائله أو في علم آخر فان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل امتناعا .

الثاني : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتاز عن الآلى باعتبار . وهو أن البحث ههنا على قانون الاسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الأول : أنه قد يبحث فيه عن المعلوم والحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالظر والدليل ، وأما الوجود في ذهن فهم لا يقولون به .
الثاني : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل . وبهذا التقدر لا يتميز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته : دفعا للعبث ولizardاد رغبة فيه إذا كان متهما . وهي أمور :-
الأول . الترقى من حضض التقليد إلى ذروة الايقان ، ورفع الله الدين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات

الثاني . إرشاد المسترشدين بأيضاح المحجة ، وإلزام المعاندين بأقامة المحجة
الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزولها شبه المبطلين
الرابع . أن يبني عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها
الخامس صحة النية والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العمل ، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره ويوفى حقه من الجدة ، قد علمت أن موضوعه أعم الامور وأعلاها ، وغايته أشرف النيات وأجداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالقل وهي الغاية في الوثاقة . وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها ، فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسأله . التي هي المقاصد ، وهي كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شئ منها ، وهو العلم الاعلى . فليست له مباد تبيين في علم آخر ، بل مبادئه إما ينة بنفسها أو مبنية فيه ، فهي مسائل له . ومبادئ مسائل آخر منه لا تتوقف عليها . لئلا يلزم الدور . فانه تعتمد العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الإطلاق .

المقصد السادس تسميته : إنما سمي كلاما إما لأنه بأزاء المنطق للفلاسفة ، وألأن

أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزاءه حتى
كثر فيه التناحر والسفك فقلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في
الشرعيات . ومع الخضم .

للمرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضروري واختاره الامام الرازي لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضروري ، وهذا علم خاص ، والعالم
المطلق جزء منه ، والعالم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضروري
أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضروري - والجواب : أن الضروري
حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصويره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور
العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا ، - لا يقال ويعلم الله عالم . فالعلم
أحد تصوري هذا التصديق - فان قلت لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ،
فان البديهي مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول
هذا التصديق بلا نظر إذ لا تخلو عنه البله والصيبات . والنزاع في التسمية
لا يجدي طائلا ، لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما تحكم
على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ، بل تحكم بأن الواجب
إما نسب ، ألا ، وإن لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام

الثاني غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة
على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة - والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول
علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم ، والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة
العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثاني : وبه قال إمام الحرمين والنزالي : أنه ليس ضروريا يعلم
تحديده ، وربما نصرا بالدليل الثاني ، قالوا : وليريق معرفته القسمة والمثال . وهذا
بعيد . فانهما إن أعادا تميزا صلحا . مرة ، وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظري وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعترّة : أنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق ، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقي الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه ، فإنه ليس شيئاً اتفاقاً ، ومن أنكر تطبيق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعي العلم به ، نعم قديمتدبر بأن المستحيل يسمى شيئاً لفة . كونه ليس بشيء معنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمتنع .

الثاني فتقاضى أبي بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به . فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لا يسمى معرفة ، وأيضاً : ففيه دور . إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد ، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك .

الثالث للشيخ : فقال نارة : هو الذي يوجب كون من قام به عالماً ، أو أن قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به . وفيه الدور ، وأن الإدراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن فورك : ما يصح من قام به اتفاق الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علماً . إذ لا مدخل له في الاتفاق على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالبرى ، وإنما يريد أن لو أراد ما يصح به اتفاق مطلقه ، وأما لو أراد ما يصح به في الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبين المعلوم . أو أثباته . أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للأمام الرازي : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولا غبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المئات . وحقيقة الألمان السادس للحكاه : حصول صورة الشيء في العقل ، ويقال : هو تمثل نهاية المدرك في نفس المدرك ، وهو مبني على الوجود التقني وسنبحث عنه ، وهذا يتناول الظن والجهل والتقليد ؛ بل الشك والوهم ، وتسميتها علماً بخلاف

استعمال اللغة والعرف والشرع. ولا مشاحة في الاصطلاح .
 السابع وهو المختار : أنه صفة توجب لمعلمها تميزا بين المعاني لا يَحتمل
 النقيض ، وأورد العلوم المادية فأنها تحتمل النقيض - والجواب ، احتمال
 العاديات للنقيض بمعنى لو فرض تقيضها لم يلزم منه غير احتمال التميز الواقع فيه
 للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعاني خصت بالأمور العقلية .
 فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا التقييد -
 ومنهم من يزيد قييدا ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تحمل
 بالظن ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعاق
 ومن قال : إنه نفس التعاق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض
 المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق . وهما نوعان
 متميزان بالآفات ، وباعتبار اللازم المشهور ، وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثاني : العلم الحادث ينقسم إلى ضروري ومكتسب ،
 فالضروري قال القاضى : هو الذى يلزم نفس المخلوق لئلا يحد إلى الانتكاش
 عنه سبيلا ، وأورد عليه جواز زواله بضداده كالنوم والقفلة ، وأنه قد يفقد قبل
 الحس والوجدان ، ولا يرد . إذ عبارته مشعرة بالقدرة - فان قيل . فكذا النظرى بعد
 حصوله ، قلنا : لا يلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقا ، ونقول :
 هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ،

والبديهى ما يثبت به مجرد العقل . فهو أخص ، والكسبى يقابل الضرورى
 وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ولم تقل ما يوجب إذ ليس مذهبنا ،
 وما يحتمل عقيبه إذ يدخل في الحد بعض الضروريات ، فنرى أن الكسب
 لا يمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبى وتعريفهما متلازمان ، ومن يرى جواز
 الكسب بغيره جعله أخص من الكسبى لكنه يلازمه مادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدن .
وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتساب ، لا يقال فهذا أيضا
نظرى يمتنع إثباته ، لأننا نقول نظرى على ذلك التقدير لافى نفس الأمر فيبطل
ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كهيبة
لأعلى من يجعلها مطلقا ، وبعضه نظرى بالضرورة .

المقصد الرابع : فى تقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :
الأول أن السكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى .
وهؤلاء فرقتان . فرقة تسم توقعه على انتظار فيكون النزاع معهم فى مجرد
التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لا يتوقف على النظر
وجوبا بل عادة أو أن العلم بعدد غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى
فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا
فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لا يكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين .
أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أو لا فلا يطلب أيضا ، لأن المقبول
عنه لا يمكن توجه النفس نحوه . وأجيب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما
من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجهول
مجهول مطلقا . فلا يمكن طالب شئ بهما . والجواب . لاننا لم أن الوجه المجهول
مجهول مطلقا ، فإن المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته ولا شئ مما يصدق عليه ، وهذا
قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فإن المجهول هو الذات والمعلوم
بعض الاعتبارات الثابتة له كما يعلم الروح أنها شئ به الحياة والحس والحركة .
وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ،
وقال بعض المتأخرين : قرلنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لا يجتمعان على الصدق . إذ العكس المستوى لعكس تقيض كل
ينافي الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس التقيض
تارة ، وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى ،

الوجه الثاني : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بمجزئها أو بالخارج
والاقسام باطلة ، أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثاني
فلأن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لاتعرف إلا بمعرفة جميع
الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلأن الخارج
لا يعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف
على تصورها وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد
مقدم فكذا الكل . فلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون
جميعا أو دونها فلا تكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها ولا تقدم
الكل على قسمه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية في معرفة كنه الماهية
وقال : غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ،
والحق . أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن
ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهية فالعرف بمجموع أمور كل واحد
منها متقدم وهذا كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية فأما متقومة بجميع الاجزاء
بمعنى أنه مامن جزء إلا وله مدخل في التقويم . والكل هو الماهية لا أنها
ترتب عليه . وستراه بطرده هذا المطلقة في تقي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء
بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الاجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو
معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور ، وعلى تصور ما عداها
باعتبار شامل لهما مفصلا وأنه ممكن ، فاختصاص الجسم بمميز دون ما عداها

من الاحتمال، فإن قيل: الأمور الداخلة أو الخارجة أن كانت حاصلة ضرورة ومستتمة
للعلم بالماهية فلا ماهية معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها، قلنا: المستتزم
حضورها مع مرتبة وأنه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوت ضروري
ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة أجماعاً ما شرطاً أو عقلاً ولا شيء من غير المقدور كذلك
احتج بأنه لو لم يكن حاصلًا كان العبد مكلفاً بتحصيله وأنه تكليف
النافل لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف قطعاً - والجواب
أن النافل من لا يفهم الخطاب ، أو لم يقل له أنك مكلف لا من لا يعلم أنه
مكلف وإلا لم يكن الكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فلم توقف وقوعه على العلم به ثم الدور .

الرابع : أن الكل نظري وهو مذهب بعض الجهمة ويبطله ما مر ،
واحتجوا بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس
خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل بالتدرج بحسب ما يتفق من الشروط ،
والجواب أن الضروري قد غلغل عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو
استعداد فلفقده ، وأما عندنا فاذ قد لا يحققه الله تعالى حيناً ثم يحققه فيه
بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية

إذ إليها انتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات . وأنها قليلة النفع في العلوم
لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير ، وإلى الحسيات والبدهييات ، والناس
فيها فرق أربع حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : - المتعرفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقة الثانية - للقادحون في الحسيات فقط - وهذا ينصب إلى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلمهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد
الحس . بل مع أمور تنضم إليه فتضطره إلى الجزم . لانتظم ما حى ومتى حصلت .
وكيف حصلت ؟ وألا غالبها تنتهى علومهم ، قالوا : لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات
أو فى الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سببا وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم فى قولنا النار حارة
ليس على كل نار موجودة فى الخارج فقط بل عليها وعلى الأفراد المتوهمة أيضا
ولذلك أنه لا تعلق للحس بها البتة ،

وأما الثانى فلأن حكم الحس فى الجزئيات يخلط كثيرا لوجوه
الأول : أنا نرى الصغير كثيرا كالنار البعيدة فى الظلمة والغبطة فى الماء ترى
كالاجاصة والحاتم المقرب من الميزيرى كالخلفة الكبيرة . وبالعكس كالأشياء البعيدة ،
والواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين أو إلى الماء عند طلوعه فانا
نراه قرين وكالأحول فانه يرى الواحد اثنين . وبالعكس كالرعى اذا أخرج من مركزها
إلى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت دروئت كاللون الواحد المتزج
منها . والمعدوم موجودا كالسراب وما يريه صاحب خفة اليد والشمعة . والقطر
لنزول القطرة . والدائرة لأدارة الشمعة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس .
كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والعط متحركا
والمتحرك إلى جهة متحركا إلى خلافها كالقمر سائرا إلى النجم حين يسير النجم
إليه وإذا تحركنا إلى جهة رأيناهم متحركا إليها وإن تحرك إلى خلافها . والفجر
على القطر متحركا والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة ،
الثانى أن الحس لا يميز بين الأمثال فهما جزم بالاستمرار عند تواردها . كما

تقول أهل السنة فى الألوان . والنظام فى الاجسام . فقام الاحتمال فى الكل
الثالث : التناهي فى نومه ما يجزم به جزمه بما يراه فى يقظته . وكذا المبرم
لجأز فى غيرهما منه . لا يقال ذلك بسبب لا يوجد فى حرك اليقظة والصحة . لا نقول

انتفاء المحبب المعين لا يفيد بل لابد من حصر الأسباب وبيان انتفاءها ووجوب انتفاء المحبب عند انتفاءها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق وأنه ينفي البداهة ، والمعجب ممن سمع هذا ثم أشتغل ببيان أسباب القلط . وأعجب منه منع كون المحس حاكما بل العقل بواسطة المحس ،

الرابع : أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض فانا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شقافة وقولهم سببه مداخلة الهواء للأجزاء الشقافة وتماكس الأضواء من سطوحها الصغار . من الخط الأول . وأظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فإن أجزاءه صلبة يابسة لا تفاعل بينها . وأظهر منهما موضع الشق من الزجاج التخفيف الشفاف إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحتقن وشئ منهما غير ملون .. والجواب أن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجرد قول به لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا .

الفرقة الثالثة القادحون في البديهييات فقط : قالوا هي أضعف من الحميات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حما فقد فقد علما كالأكل والعين فلا يؤمننا القدح في الحميات ، ولهم في ذلك شبه ،

الأول : أجل البديهييات الشيء إما أن يكون أولا يكون وأنه غير يقيني ، أما الأول : فلأن المتربين بها يملكون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ، الأول : الشكل أعظم من الجزء والا فجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ، الثاني : الأعيان المأوية كشيء واحد متسلو وقولوا لا تخفيتهن لها واحد قوليست واحدة الثالث : الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والالم يتميز عن جسمين كذلك الجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ،

وأما الثاني فلوجوه

الأول أنه يتوقف على تصور المعلوم وإنه لا يتصور إذ كل متصور متميز

وكل متميز ثابت فيكون المعلوم ثابتاً بهذا خلف، لا يقال إنه ثابت في الدهن. وأيضاً
فالحكم عليه بأنه غير متصور يستدعي تصوره، لأننا نقول الكلام في المعلوم
مطلقاً ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه من الوجوه. الآخر معارضة لاحتل
وإنها تحقق تعارض التقاطع وهو إحدى حججنا القوادح.

الثاني : أنه يقتضي تميز المعلوم عن الموجود ولو كان متميزاً لكان له حقيقة
والعقل سلبها وإلا انتهى الوجود. وسأباعد من قسم من المقسم لهذا خلف
الثالث : المرتد فيه ثبوت الشيء وعدمه أما في نفسه كقولنا السواد اما

موجود أولاً، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أولاً، وكلاهما باطل
لأن الأول لأنه لا يعقل شيء من طرفه، أما الثبوت فلأن وجود الشيء إما مقسمه
فلا يفيد حله عليه كقولك السواد سواد الموجود موجود، وأما لغيره فهو في نفسه
معلوم وإلا حاد الكلام، ولوجد مرتين هذا خلف، والوجود موجود وإلا
اجتمع التقيضان أو وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعلوم فيلزم
جواز منه في الحركات والألوان ويحصل المراد، وأيضاً فإنه حكم بوحدة
الاثنين وأنه باطل، لا يقال المراد أن السواد موصوف بالوجود، لأننا ننقل
الكلام إلى الموصوفية ويلزم التماسك، فإن قيل لا يمتنع التماسك في الأمور
الذهنية، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصنف فتقوم بهما لا بغيرهما
وهو الدهن، مع أن حكم الدهن اما مطابق للخارج ويمود الالتزام، أولاً فلا عبرة
به. وأما الثاني فلأن وجوده اما حقه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه
عنه على تصوره وهو يستدعي تميزه وثبوته وليس في الدهن لما مر، وأيضاً فإنه
يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبتله

والثاني : باطل لأن الجزء الثبوتى منه لا يعقل. لأنه حكم بوحدة الاثنين. لأن
الموصوفية ليست عدمية. لأنه تقيض اللاموصفيه وهي عدمية لتصدقها على المعلوم،

فالوصفية بموتبة وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا ما مضى فلا يقلان
دونها أو غيرهما فلها موصوفية بها فتسلسل فاذن الحق الملبأ بدأ وأنهم لا يقولون به
الراجع: الواسطة ثابتة بينهما لما سياتى وإذا أثبتنا قوم بلقوا فى الكثرة إلى
حد تقوم الحجة بقوهم فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فلا ثقة به ،
والجواب ان المتصور مفهوم الممدوم وهو ذات ماثبت له العدم لا أن غمة
ذاتاً ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت ، والحل للتغاير مفهومهما
والاتحاد هوية ، والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية لا وجود لها ولا
لنقيضها فى الخارج فلا امتناع ، وستفاد أنت زيادة تحقيق تنساق به إلى الجواب
التفصيلي .

الثانية: انا نجزم بالماديات كجزمنا بالاوليات سواء لافرق بينهما فيما يعود
إلى الجزم .

فنها: أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب وأم بل بالتدرج فكان وليداً
ثم طفلاً ثم متزجراً إلى أن شاخ
ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أنا ما فضلاء محققين فى
العلوم الالهية والهندسية . ولا احجاره جواهر . واليعد دهننا عملاً . وليس تحت
رجل ياقوتة من ألف من

ومنها أن الحبيب عن خطابي بما يطابقه فى عالم قادر ثم إذا تأملنا هذه
القضايا لم نجد بها ما يميز الجزم بها فكان الاحتمال قائماً فى الكل باطلاق العقلاء
أما عند المتكلمين: فلا ستناد الكل عندهم إلى القادر المختار؛ فلهذا أوجب شيئاً
من ذلك للأمكن وعووم القدرة

وأما عند الحكماء: فلا ستناد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية؛ فلهذا
حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى الوف من السنين
لا يغي ضبطها للتواريخ فقتضى ذلك الأمر المحييب . وأيضاً فانا أجزم بأن ابني

هذا ليس جبريل . وكذا القبانة وأنتم تجوزونه إذ قلتم أنه كان يظهر في صورة
 دحية الكلبي - والجواب أن الأمكان لا يتألف الجزم بالوقوع كما في بعض المحسوسات
 الثالثة : للامزجة والمعادن تأثير في الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن
 الأيلاام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب برهه من
 الزمان ونشأ عليه فإنه يحزم بصحته ويطلان ما يخالفه . فجاز أن يكون الجزم في
 الكل لمزاج أو عادة عامين لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
 الامزجة والمعادن ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور - لاناقول
 لانسلم امكان فرض الخلو إذ قد لانشعر ببعض ، ولئن سلم فلا يلزم من فرض
 الخلو في نفس الأمر ولعل عادة مستمرة . حارت ملكة مستقرة ، لا نزول
 بتهديب النفس مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض . والجواب : أنه لا يدل على
 جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاوله العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض فاطعان نمجز عن
 القدح فيهما وما هو إلا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداها خطأ قطعاً وإلا اجتمع
 التناقضان . فان قيل لانسلم العجز عن القدح فيهما فان ذلك لا يدوم ويحق الحق
 ويبطل الباطل عن كذب - قلنا حين العجز ولو أننا نحزم بما لا يجوز الجزم به
 وأنه كاف في رفع الثقة - والجواب : أن البدوي ما يحزم به بتصور الطرفين
 فيتوقف على تجربتهما فاعمل فيه خلا .

الخامسة : أننا نحزم بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه
 ولذلك نقل المذاهب لجاز مثله في الكل .

السادسة : إن في كل مذهب قضائياً يدعى صاحبه فيها البدهة ومخالفوه
 ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان . فلنعمد عدة منها ..
 الأولى للمعتزلة : الصدق السامع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره
 الأشاعرة والحكاه .

الثانية لهم : المبدأ موجد لأفعاله ، وهما متناه وطارضاء بضرورة أخرى في أنه لا بد له من مرجح فهو من خارج وإلا تملسل .

الثالثة للحكماء : تمتع رؤية أعلى الصين قة اندلس ورؤية ما لا يكون متقابلاً أو في حكمه و... ورده الأشعرية .

الرابعة للساكنين : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .
الخامسة للجسماء : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره الموحدون عن آخرهم .

السادسة للمتكلمين : يجب انتهاء الاحسام إلى ملاء أو خلاه وينكره الحكماء
السابعة للحكماء : لا ينزل تقدم هذه الزمان عليه إلا زمان والقائلون
بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكماء : لا حدوث إلا عن شيء . والمسلمون يسكرونه .
التاسعة لهم : الممكن لا يترجح إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر
العاشرة للمتكلمين : الإنسان محل لآله ولقته . والحكماء بل هو الجسم
وهو آلة له .

الحادية عشر للأشعرية : تمتع الفعل عن نائم أو معدوم . وجوزه المعتزلة
توليداً وجواباً يعلم من جواب الرابعة . وقد أجب عنها بأن الجزم بها ندية
الوهم وهي كاذبة إذ تحكم بما ينتج قائلها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا
الدليل فيدور . وأيضاً فلا يحصل الجزم مالم يتيقن أنه لا ينتج تقيضه ولا يتيقن
بل غابته عدم الوجدان

ثم إنهم بعد تقرير الشبهة قالوا : إن أجبت عنها ، فقد التزمتم أن ألبدييات
لا تصفو عن الشوائب ألا بالجواب عنها وإنه بالظن الدقيق فلا تبقى ضرورة
وهو المراد . وأيضاً فيلزم الدور وإن لم تحبوا عنها تمت وقت الجزم
الفرقة الرابعة المنكرون لها جميعاً وهم السوفسطائية : قالوا دليل التريقين

يطلبها والنظر فرغمها ولا طريق غيرها، وأمتلهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطما فيتناقض ؛ بل شكاً فأنا شك وشاك في أنى شك وهم جرا . والمناظرة معهم قد منها المحققون لأنها لا فائدة المجهول بالعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة. والخم لا يعترف بعلوم حتى يثبت به مجهول؛ فلا اشتغال به التزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بنبوتها حتى يظهر عندهم ممثلاً أنك هل تميز بين الآلم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فإن أنوا إلا الأصرار أو جمعوا ضرباً وأصلوا ناراً . أو يعترفوا بالآلم وهو من الحميات. وبالفارق بينه وبين المدة وهو من البدييات

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الأول . في تعريفه . قال القاضى هو الفكر الذى يطلب به علم أو

غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الأول: الظن الغير المطابق جهل ولا يطلب عاقل فاذا المطلوب متعلم متفهمته

فيكون علماً - فلنا ما يطلب من حيث هو شيء من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

الثانى : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الظن - قلنا: الظن هو المذهب عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح - وقد أجاب عنه الآمدى بأن له خاصيتين افادة الظن وافادة غلبته وقد كتفى بذكر احدهما ولا يجب ذكر الكل - وقد نظر إذ يوجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولأن هذه الخاصة غير شاملة لأفراد فلا يكون جامعاً .

الثالث : التعديد إنما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا تعديد

لأقسامه - قلنا الأقسام اليهما خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا المآل في هذا الموضوع وغيره من الحدود المتعلقة على الترديد بعبارة أخرى فيقال: أو لترديد

وهو للابهام فينا في التحديد الذي يقصد به البيان - والجواب منهم كونه لترديد بل للتقسيم أى أليما كان من اتصمين فهو من المحدود .

الراجح : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد معنى عنه - والجواب أن المراد بالتكبر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جنس للنظر والباقي فصل ولا يقال أن الفصل كافى في التميز والجنس مستغن عنه .

قال الآمدى لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال النظر هو الفكر وما بعده هو الحد لها وفيه تمحل لا يخفى . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب

فن يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب التعاليم قالوا:

ترتيب أمور معلومة أو مظنونة لتأدى الى آخر وعليه إشكالان

أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما وكونه زورا خداجا كما قاله بن سينا لا يثنى غليلا

وثانيهما: أنه تعريف أطلق النظر لا الصحيح منه وإلا وجب تقييد النظر بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله لتأدى بحيث يؤدي فقدماه قد لا تكون معلومة بل مجهولة، وتقول: هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وأما من يراه مجرد التوجه، فمنهم من جملة عدمها فقال: هو تجريد القدم عن الغفلات، ومنهم من جملة وجودها فقال: هو تحديد العقل نحو العقوليات، وشبهوه بتحديد النظر نحو المبصرات .

المقصد الثانى: أنه يتقسم الى صحيح يؤدي الى المطلوب وقاسد يقابله .

ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وقصاده بفسادها أو فساد أحدهما، ومنهم من قسمه الى الجلي والخبى . وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان بوجهين . أحدهما بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخباء .

وثانيهما: بحسب المادة المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر. وقليلة وأقل، مع تفاوتها باعتبار تفاوت في تجرييد الطرفين . فان أريد ذلك فهو لا يعرض للنظر والتجوز لا يمنعه وإن أريد غيره فلا ثبت له .
المقصد الثالث : النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ولا بد من تجرييد محل النزاع .

فقال الامام الرازي : قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ الجزئي لا يثبت إلا بالسكلى
 وقال الآمدي: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون: هذا إن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً وهما باطلان .
 أما الأول . فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا يختلف فيه ولا نأجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً ونحزم بأنه دون ذلك في القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه ينشئ بداهته .

وأما الثاني : فلا أنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .
 فاختار طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري - قولكم : لو كلف ضرورياً لم يختلف فيه - قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه قوم قبيل ، وكيف وقد أنكر قوم البديهيّات رأساً وذلك لحقاه في تصور الطرفين ولعصر في تجريدهما كما مر .
 قولكم : التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض، قلنا: ممنوع بل إما للآلف أو لتفاوت في تجرييد الطرفين

وقال طائفة منهم أمام الحرمين : انه نظري ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر، وأنكر عليه الامام الرازي فقال : إن إثبات الشيء نفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أن يعلم حينئذ ما لا يعلم وهو تناقض - والجواب

أنه إنما يمنع كون اثبات النظر بالنظر إثباتا لشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا

وتحقيقه: إنا ثبتنا القضية الكلية أو المهمة على اختلاف التحريرين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهمة لاختلاف العنوان فان البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظرا ماء غير تصوره باعتبار ذاته المنصوصة

ثم عورض هذه الشبهة بقيل: قولكم لا شيء من النظر يفيد العلم إن كان ضروريا لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع ، وإن كان نظريا لم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح - والمنكرون طوائف : -

الأولى: من أنكروا أدلة العلم مطلقا وهم السمنية ولهم شبهة :-

الأولى: العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضروريا لم يظهر خطأه والتالي باطل ولذلك نقل المذاهب . وإن كان نظريا احتاج الى نظر آخر ويتسلسل ، قلنا الذي يظهر خطأه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه الثانية : المقدماتان لا يجتمعان في الذهن مما لا لنا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدماتان وذلك كطرفي الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والبناء بالتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين .

الثالثة : النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا وإلا لم يقع فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر . وهو أيضا محتمل لقيام المعارض ويتسلسل . قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري .

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولا ، والاول ينافي كون عدم العلم شرطا له ، والثاني هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذلك لا ينافي كون عدم العلم شرطا له .

الخامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصورا غير معلوم تصديقا فيتميز بتصوير طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم بدلالته عليه لزم الفور وإلا لزم كون الدليل دليلا وان لم يعتبر وجه دلالاته وأنه باطل . قلنا لا تتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلا فانه الامر الذي يجنبه ينقل القنع من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا أمر يخصنا يمرض له بعد النظر فيه وإفادته للعلم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيصبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاقيه الاجماع ، أولا فيجوز انكاره عنه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضا فهذا انما يلزم المثرة النافين للعبير القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو افاد العلم فاما معه أو بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان وكذا الثاني لجواز طرو ضد العلم بعده مكنوم أو موت . قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو مانا اليه عند تحرير البحث .

التاسعة : اذا استدللنا بدليل على وجود الصانع فوجبه إما بقوت الصانع أو العلم وكلاهما باطل ؛

أما الاول : فلانه يلزم حيثئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع . وأما الثاني : فلانه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا . قلنا انه يوجب وجود الصانع ، أي يستلزمه ولا يلزم من هي الملزوم متى اللازم ، أو يوجب للعلم به . أي متى علم ، وهذه الحيثية لا تخارق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن

التمييز بينهما سببا عند من يقول الجهل مماثل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون
الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما؟ قلنا هذا إنما يلزم المعزلة ولا يمكنهم
التخلص بتمييز العلم بكون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضاً
فيلزمهم الكفرة المصرون .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات
والغاية فيها الظن والأخذ بالأخرى والخلق . واحتجوا بوجهين .

الأول . الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور، قلنا: لانعلم
أنها لا تتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض مأم هذا يلزمكم
في الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا

الثاني : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثرت
الخلافا فيها كثيرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة التي ذكرت
فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟
قلنا : لانعلم أن هوية الانسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا
على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم .
وقد رد عليهم بوجهين .

الأول : صدق المعلم إن علم بقوله ثم الدور . وإن علم بالعقل فقيه كفاية
وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه

الثاني : لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتسلسل . - وأجيب
بأنه قد يكفى عقله دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحي .

والمعتمد دعوى الضرورة، فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة
الله تعالى على صورة مستلزما استلزاما ضروريا حصل له المعرفة . وهذا إنما
يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لا يفيد النجاة كالأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكررة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم ، لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان الفعل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فإن المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثاني : يرى الناس محتاجين في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع ؟ قلنا : الاحتياج بمعنى العمر مسلم ، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع في كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء ، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بأجراه العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالأحراق عقيب بحماسة النار . والرى بعد شرب الماء الثاني مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندكم كما سيأتي . أن يوجب فعل لقاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندكم ففاسد الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إذ إما لهم إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استزمام العلم - وأجابوا بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعل فارفة هي عدم مقدورية التذكر ، فإن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والزمنا التوليد فممة

والحاصل : أنه قياس مركب والمصمم فيه بين منع الجامع ومنع الحكم . وأيضا التذكر

بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : أنه بسبيل الاعداد فإن المبدأ عام القبيض ويتوقف حصول القبيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ، فالنظر بعد الفهم والنتيجة قبيض عليه وجوباً

وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى . وهو أنه واجب غير متولد منه . أما وجوبه فلأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً وهذا لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ، وكونه قادراً مختاراً وأنه لا يجب على الله شيء أذلاً وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقاً فبعد الحياة أمران :

الأول: وجود العقل وسيأتي تفسيره .

الثاني: عدم ضده ، فنه عام . وهو كل ماهو ضد للأدراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه . فإن قلت : فإذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر . قلت : النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم .

واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول: أن يكون في الدليل دون الشبهة .

الثاني: أن يكون من جهة دلالاته فإن النظر في الدليل لامن جهة دلالاته لا ينفع .

المقصد السادس : النظر في معرفة الله تعالى واجب اجاباً ، واختلاف في

طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ، وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلمهم مملكان :-

الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى الأرض بعد موتها .
والأمر هو جوب ، ولما نزل : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار لآيات لأولي الألباب . قال عليه الصلاة والسلام ، وبى لمن لا كها بين
لحيه ولم يتفكر فيها فهو واجب ، وهذا لا يخرج عن كونه ظنيا

والثانى : وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهى لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وعليه اشكالات . .

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع اداة النظر العلم مطلقا وفي الالميات
وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه . قلنا وقد مر الجواب عنه

الثانى : إيجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو
تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر
الثالث : قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع مادة كعلى أكل
طعام وكلة فى آن . قلنا يجوز فيها يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعى
وقيام الدليل وما ذكرتم لاجماع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لا انتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد
وكذبه ورجوعه قبل فتوى الآخر . قلنا م . قوض بما علم الاجماع عليه كالاركان
وتقديم الدليل القاطع على الظنى

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على الكل
ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لا يوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من
الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتغايرهما
وتغاير حكميهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله
عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم
الاستعمار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعملونها قطعا . قلنا كانوا يعملون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الاعرابي البصرة تدل على البعير وأثر الانقدام على المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات خجاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟ غاية : أنهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر ، أو ندعى أنه فرض كفاية فإن الوجوب أهم من ذلك .

السابع : لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم أو التصنية ، قلنا كل ذلك يحتاج الى موة النظر ، أو المراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخضع بمن لا طريق له إلا النظر ، إذ من عرف الله بغيره لم يحب عليه .

الثامن : الدليل منقوض بعدم للمعرفة والشك - قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة مقدورة والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاد السبب فأيجابها إيجاب لمبها كمن يؤمر بالقتل فانه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً ، وقد يجاب عنه بأنه لو كان مأموراً بالشئ دون ما يتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها .

العاشر : : المعارضة بوجود :

أحدها : أنه بدعة إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة ردا قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد قلنا بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوه ويقررونها بم المنكرين والقرآن مملوء منه ، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب ، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المفاهيم وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص المآل والجواب . ولم يبالوا في تطويل القبول والاذئاب وذلك لا اختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحى والتمكن من مراجعة من يفيد كل حين مع قلة الماندين ولم تكثر الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج وذلك كما لم يدونوا التقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالأصطلاح المتعارف من النقض والتقاب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه وبالجملة فن البدعة ما هي حكمة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدال كما في مسألة القدر . قلنا ذلك حيث كان نعتنا ولجأنا كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم . وأما الجدال بالحق فأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتى هي أحسن . وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هي أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لا ين الزمى وعلى لقدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدال وقدمدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والأرض . وبنا ما خلقت هذا باطلا وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدى العجائز قلنا ان صح الحديث

فالمراد به التفويض والالتقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وأما المعترلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لأنها دائمة لا تتوقف الحاصل من الاختلاف ، غيره ، وهو ضرر ، دفع الضرر : النفس واجب عقلا ، وبعد تسليم حكم العقل نمن حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطأ . في الأكثر ، وإن سلم فلا نسلم أنه يدفعه إذ قد يخطئ ، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعاً من المعرض . لأننا نقول ممنوع ، والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء

ثم لنأق أنه لا يجب عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا نرى التعذيب قبل البعث وهو من لوازم الوجوب عندهم فيفتى الوجوب قبل البعث وهو ينهى كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل ، أو المراد ما كنا معذيين بترك الواجبات

الشرعية. لأننا نقول خلاف الوضع لا يجوز صرف الكلام اليه الا لتلليل. احتج
المعتزلة بأنه لو لم يجب الا بالشرع لم اخام الانبياء اذ يقول المكلف لا أنظر
مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين
الاول: إنه مفترق إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لا أنظر مالم
يجب ولا يجب مالم أنظر، لا يقال قد يكون فطري القياس فيضع له مقدمات
تفيدة العلم بذلك ضرورة. لأننا نقول: انه ان لا يستمع اليه ولا يأتم بتركه فلا
تمك. الدعوة وهم المراد بالاخام

الثاني. إن قوله لا يجب على مالم يثبت للشرع. قلنا هذا إنما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب. فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لم المور.

المقصد السابع. قد اختلف في أول واجب على المكلف. فالاكثر على أنه
معرفة الله تعالى أذ هو أصل المعارف الدنيوية وعليه يتفرع وجوب كل واجب،
وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها، وقيل أول جزء من النظر.
وقال القاضي واختلوه ابن فورك المقصد الى النظر

والنزاع لقطي. إذ لو أريد الواجب بالمقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالمقصد
إلى النظر وإلا كان شرطنا كونه مقدورا فالنظر، وإلا فالمقصد الى النظر
وقال أبو هاشم هو الشك، ورد بوجهين.

الأول: إن المكلف غير مقدور وفيه نظر إذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم
بمقدور لأن القدرة نهتها الى الضدين سواء والحق أن دوامه مقدور إذ له
أن يترك النظر فيدوم أو أن ينظر فيزول.

الثاني: وهو الصواب إن وجوب المعرفة مقيد بالمكلف فلا يكون إيجابا
إيجابا له كإيجاب الصلاة لما كان مشروطا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل
النصاب

فرح: إن قلنا الواجب بالنظر ، فن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو طامس ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي يومن أمكنه ما يسع بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فأنها حاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا في القاسد هل يستلزم الجهل ؟.... على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازي: أنه يفيد مطلقا لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة. وثانيها : أنه لا يفيد مطلقا، وقد احتج عليه بأنه لو أتاده لكان نظر الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا للعلم وإلا لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم . فان قلت شرط إعادة العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقدها، قلنا: هو مشترك إذ شرط إعادة للجهل اعتقادها. وأثبتته المحققون بأن النظر القاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان قد يجلبه ، يبان: أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر الى المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للقاسد ذلك، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما في نفس الأمر بخلاف القاسد مع الجهل ولا يخافه به بعد التحرير . وقول الامام من اعتقد اعتقد . قلنا حق ولكن ليس من أتى بالنظر القاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن القاسد إن كان من المادة استلزمه لما مر وإلا فلا، إذ الضروب الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إعادة النظر للعلم التمعن لكيفية الاندراج. فان من يعلم أن هذه بظلة وكل بظلة عاقر قد يراها منتفضة البطن

فيظن أنها حامل بوما هو إلا أنه هو له من ارتباط الصغرى بالكبرى واندرج هذا الجزئى تحت ذلك الكلى، ومنعه الاسم الراى لأن العلم بأن هذا مندرج فى ذلك تصديق آخر، فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى منضمة إليها . ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانعلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة للسبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأى ابن سينا باختلاف الأشكال فى الجلاء والخفاء . وفيه نظر .. لاختلاف القوازم ، فقد يكون اتناجها لبعضى أظهر ، والحقى أنه إن أراد اجتماع المقدمتين معا فى التحن فسلم . وإن أراد أمرا وراءه فينبوع بوما فكره من المثال إنما يصح عند القهول من إحدى المقدمتين وأما ملاحظة لاحتها فلا المقصد المباشر : قد اختلف فى أن العلم بدلالة الدليل هل يظهر العلم بالمدلول ؟

قال الإمام الراى : هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخر : عنهما ، ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ، ثم قال قوم : وجه الدلالة غير الدليل ؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالة الحدوث وهو مغاير له عارض ، وقال آخرون : لا يجب ذلك بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لا واسطة بين العالم والصانع فليس قد أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول ، وهذا قريب مما قاله معاينة صفة الشيء لاهول لا يظن بل يعبه أن يكون فرقا ذلك ، فان وجه الدلالة صفة للدليل ومشتق عليه .

المرصد السادس فى الطريق

وهو الموصل الى المقصود . وفيه مقاصد

المقصد الأول : هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب . ولما كان

الادراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب ، فان كان تصورا مسمى طريقه

معرفاً. وإن كان تصديقا صمى دليلاً، وهو يفعل الثاني والتطمين، وقد يخص بالقطعي. ويسمى الثاني إمامة. وقد يخص بما يكون من المعلوم على العلة، ويسمى عكسه تعليلًا.

المقصد الثاني :- المعرف نجب معرفته قبل للمعرف، فيكون غيره واجباً منه، فلا يعرف بما لا يعرف إلا به بمرتبة أو أكثر، ولا بد أن يساويه في المعلوم والخصوص ليحصل التميز، إذ تولاه لدخل فيه غير للمعرف فلم يكن ما لما ومثلردا، أو خرج عنه بعض أفرادها فلم يكن جامعاً ومتشككاً، ولا بد فيه من تميز فإن كان ذاتياً صمى حداً وإلا صمى ربما. وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الثاني المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فقام مؤلاً لناقص، والمركب يحدون البسيط فإن تركب عنهما غيرها جديهما وإلا فلا. وكل كسبي له خاصة بينة برسم وإلا فلا. فإن كان مركباً أمكن رسمه التام وإلا فالناقص. وههنا نوماً آخران من التعريف.

الأول : بالمثل وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة، فإن كانت مفيدة لتمييز فهي خاصة فيكون ربما ناقصاً. وإلا لم تصلح للتعريف.

والثاني : التعريف اللفظي، وهو ألا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة، ثم أنه يقدم في التعريف الأعم، ويحترز عن الالتفات الغريبة الوحشية، وعن المشترك والحجاز ملاقرينة، وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود.

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلّي على الجزئي وهو القياس، وعرف بأنه قول مؤلف من قضائين سلت لزوم عنه لقائه قول آخر. وأما بالجزئي على الكلّي وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلّي ثبوتة في جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين. أو بعضها ولا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرئ. كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكذلك الأسفل

لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نعامده كذلك مع أن التماسح بخلافه . وإما
بجزئى على جزئى وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمر
فى علة الحكم ، فإن قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلى على كلى ، قلنا : إن
دخلا تحت ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له ، لأن المراد بالجزئى ههنا
المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى ، لا ما يمنع نفس تصوره الشراكة فيه
المسمى بالحقيقى ، وإلا فلا تعلق بينهما فلا يتمدى حكم إحداهما الى الآخر أصلا
فإن قيل : إذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد
المساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى ، قلت : المقصود إننا أثبتنا لكل واحد
واحد من أفراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق ، فإن ملاحظة مفهوم
الناطق هو الذى يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع :- القياس وهو العمدة صورة خمس .

الاولى : أن يعلم حكم إيجابى أو سلبى لكل أفراد شئ ثم يعلم ثبوته
لآخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعا :
الثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شئ ومقابله لآخر كله أو بعضه
فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر .

الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولا يعلم فيما
عداه لاجرم كان اللازم جزئيا .

الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود المزموم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم المزموم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن
يكون اللازم أعم .

الخامسة : أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر
قطعا ولهذا تفاصيل أفراد لها فن .

المقصد الخامس : وهما طريقتان ضعيفتان :

الأول : قالوا الأدليل عليه فيجب تقيمه ، أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المتبئين وبيان ضعفها ، وأخرى بمحصر وجوه الأدلة ثم تقيمها بالاستقراء ، وهو مائد إلى الأول مع مزيد مؤنة ، وأما الثاني فأذلولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بمحضتنا لأزها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض الدليل لانهله أو غلط لأدليل عليه ، وأيضا : فأن مالا دلائل عليه غير متناه واثباته محال . والجواب . عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع . وعندكم لا يفيد . ولا لزوم علم العوام والكفار . وأن يكون الأجهل بالهلال أ أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري ، ووجود مالا نهاية له ان امتنع تقاطع امتنع القياس عليه والامتنع الحكم فيه ، وأيضا : فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا بخلاف عدم دليل عدمها ، وأيضا : يلزم هنا اثبات مالا يقناها وعة تقيمه ، ولا يتمتع لأننا نقول الجزم بعدم نبوته ليس كذلك المدرك بل للدليل القاطع على أن لا نبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما الثاني ، ظلفرض أنه لا فرق بينهما في العقل . وإنما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثاني : قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشغل لجواز كون خصوصية الأصل شرطا أو القرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها : الطرد والعكس ، ولو صح دل على عالية المعلول ، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا ، وقد ينفي هذا الاحتمال بوجوه

الأول : الرجوع إلى أنه لأدليل عليه فيجب تقيمه

الثاني : أنهما متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ، كيف ولا كل ما يعلم

به غيره علة له ، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
الثالث : الدوران لو لم يندلج استناد المتحركة إلى غير الحركة ، قلنا :
ان سلم التغير فلا يريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة
الرابع : المتوازن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مداراً ،
قلنا : لعل المدار لازم أعم فيوجد دونه في صورة النزاع
وثانيها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فإذا قيل قد تكون العلة أمراً
آخر قيل لادليل فيفتنى

وثالثها : الالتزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعله ظروقة ، وهو
لا يفيد اليقين ولا الالتزام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه
المقصد السادس في المقدمات : فالقطعية سبع :

الأولى : الأوليات ، مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الاربعة منقسمة بمساويين فهي زوج
الثالثة : المشاهدات ، ما يحكم به العقل بمجرد الحس
الرابعة : التجربات ، ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار
الخامسة : الحدسيات ، كعلم الصانع لا تقاين فعله
السادسة : المتواترات ، ما يحكم بها بمجرد جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب
السابعة : الوهميات في المحسوسات ، نحو كل جسم في جهة
والظنية أربع :-

الأولى : محلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر
الثانية : مشهورات اتفق عليها الجيم الفقير
الثالثة : مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه أنه لا يكذب
الرابعة : المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود الصحاب
ولنتكلم الآن في مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع :-

الأولى : ليس عدد أولى من عدد قيفتنى العدد، كفى مسألة الوحده .
وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أو يثبت
عدد غير متناه، نحو كون الله عالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول :
عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع . وفي ذهنك لا يفيد ، فإن قال: حكم الشيء
حكم مثله لزمه تقي الواحد، وإذا يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخص جانب النفي
بمسؤول. وهو أن مالا يتناهى ان امتنع لدليل لم يقص عليه مالا يمتنع. والا لم
يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكمون على المتشاركين في صفة بالمساواة ؛ كنفى المعزلة
قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى عالما بعلم والا فهو مساو لعلمنا ،
والتكلمين المجردات والا فتل الله ، وضمفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتنتفى عنه، وقد
تعتبر في الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفي الذات والصفات ، وانما تثبت لو
قبلها الذات. وحصل معنى الكمال. وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
المقصود السابع : الدليل إما عقلي بجميع مقدماته . أو نقلي بجميعها . أو
مركب منهما ، والأول العقلي والثاني لا يتصور ، إذ صدق المخبر لا بد منه وأنه
لا يثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذي نسميه بالنقل ، ثم مقدماته القرينية قد
تكون عقلية محضة ، وقد تكون نقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من
العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب ، والمطالب
ثلاثة أقسام : -

أحدها : ما يمكن - أى مالا يمتنع - عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب
الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لا يمكن اثباته الا بالعقل
الثاني : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد، فهذا لا يثبت
الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ماعداهما نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلا بل دليل العقل عليه. وبالنقل لعدم توقفه عليه

المقصد الثامن : الدلائل النقلية هل تهيد اليقين ؟ قيل لا. لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول انما يثبت بنقل ائمة والحدود والمعرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأقضية، وكلاهما ظنيان ، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك ، والمجاز ، والاضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير

والكل لجوازه لا يجزم باتفائه ، بل غاية الظن

ثم بعد الامرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلي . إذ لو وجد

لقدم على الدليل النقلى قطعا إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالقرع. وفيه ابطال للقرع ، وإذا أدى اثبات الشيء الى ابطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا ، لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن القرع لا يزيد على الأصل

فى القوة

والحق أنها قد تهيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متوارة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوها فى زمن الرسول فى مسانيدنا التى تراد منها الآن. والتشكيك فيه سفسطة ، نعم: فى إطلاقها اليقين فى المقليات نظر. لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة تدخل فى ذلك؟ وهما عما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .

الموقف الثاني

في الأمور العامة

أى مالا يختص بقسم من أقسام الوجود، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلامنا ذلك فى باب، وفيه مقدمة ومراد : —

المقدمة فى قسمة المعلومات

إما أن يقال بأن المعلوم ثابت أولا، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الوجود والمعلوم وهو الحال أولا، فهذه أربعة احتمالات : —

الأول : المعلوم ليس بثابت ولا واسطة، وهو مذهب أهل الحق .
المعلوم إما أن لا يكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعلوم .
والثاني الوجود

الثاني : المعلوم ليس بثابت والواسطة حق، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا، فالمعلوم إما لا تحقق له وهو المعلوم أولا تحقق إما باعتبار ذاته وهو الوجود . أو باعتبار غيره أى تبعا له وهو الحال، وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . فقولنا : صفة لأن القوات إما موجودة أو معدومة لا غير، ولوجود لأن صفة المعلوم معدومة، ولا موجودة لتخرج الأعراض، ولا معدومة لتخرج السلوب .

الثالث : المعلوم ثابت ولا واسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة، فالمعلوم إما لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى . أولا تحقق وهو الثابت، وأيضا : فلما أن لا كون له فى الأعيان وهو المعلوم، أولا كون وهو الوجود . والمنفى أخص من المعلوم لاختصاصه بالمتنع منه، وأنت تعلم أن قبيض الأخص أهم من قبيض الأعم، فيكون الثابت أهم من الوجود لصدقه عليه وعلى المعلوم الممكن .

الرابع : المعدوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض المتزلة فيقول .
الكائن في الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال . فيكون
أيضا قدما من الثابت وغيره المعدوم . فان كان له تحقق في نفسه فنثبت وإلا فنفي ،
وأما الحكماء فقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم ،
وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولا بد من انجازه بحقيقة ، فان انحاز مع ذلك
بهوية شخصية فهو الموجد الخارجي . وإلا فهو الموجود الذهني ، والموجود
في الخارج إما أن لا يقبل العدم لقائه وهو الواجب لقائه . أو يقبله وهو الممكن
لقائه . وهو إما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
أولا وهو الجوهر ، فنقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في
محل وهو المادة . لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هي المتقومة بالصورة
عندم فالصورة جوهر . فالحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة .

وقال المتكلمون : الموجود - أي في الخارج اذ لا يشتون الذهني - إما
أن لا يكون له أول ، أي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم .
أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال في المتحيز أو
لا متحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعني به المشار اليه بالذات إشارة
حمية بأنه هنا أو هناك ، والحال في المتحيز هو العرض ، ونعني بالحلول فيه أن
يختص به بحيث تكون الإشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء
مع الكوز ، وما ليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فنهى من فنع
بهذا ، ومهم من جزم بامتناعه لوجهين : -

الأول : أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف . ولا بد أن
يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثاني : أن هذا أخص صفات الباري فان من سأل عنه لا يجاب إلا به .
فله شاركة فيه غير له شاركة في الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث التقديم .

وجواب الأول : أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف شيا وهو سلبى-
التركيب. لجواز اشتراك البسيطين في ماضى ثبوتى كالوجود. أو سلبى كنفى ماعندهما.
والثانى : أننا لانسلم أنه أخص صفاته ؛ بل إما الوجوب القاتى وإما كونه موجدا
لكل ماعده أو القدم ، وهذه الدعوى لا تخلو عن مصادرة .

المرصد الاول فى الوجود والعدم. وفيه مقاصد

المقصد الأول فى تعريفه : فقل إنه بديهى لوجوه :-

الأول: أنه جزء وجودى وهو متصور بالبديهية ، وجزء المتصور بالبديهية
بديهى ، وعلى التنازل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده
ويكون وجوده ضروريا دفعا لتسلل ، وبه يتم الدليل ، أو تقول : ولا دليل عن سالبتين
فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستمدى
تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أننا لانسلم أن وجودى حقيقته متصورة
بالبديهية . نعم أنا موجود تصديق بديهى وأنه لا يستمدى تصور وجودى
بالكنه بل باعتبار ما . كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير
بديهية ، قوله لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى . قلنا ممنوع ، نعم
لا بد من دليل هو ضرورى . وأما وجوده فلا . إذ قد لا يكون له وجود فانا
نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ماحكم فيه
بوجود المحمول للموضوع . ممنوع . بل ماحكم فيه بأن ماصدق عليه الموضوع
صدق عليه المحمول . وقد لا يوجدان .

الثانى : قولنا الشئ إما موجود أو معدوم بديهى . وأنه يتوقف على تصور
الموجود والمعدوم فيكون بديها ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا
فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى
مطلقا ولا مصادرة لأن بداهته تتوقف على بداهة أجزائه ، ولا يتوقف العلم

ببدايته على العلم ببداية أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه : أنه يكفى تصورهما بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتوبا عاما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلاق ، أما تعريفه بالحد فلائن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط ، والا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية . أولا ، فعند الاجتماع لا بد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي علل الوجود ومعرضاته لأجزائه ، وقد يقال الأجزاء تنصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين . وقد يقال إما أن تنصف بوجود مع أو بحد فليس الجزء متقدما . أو قبل فيتقدم الشيء على نفسه . أو لا تنصف به فالوجود محض ما ليس له وجود

وأما تعريفه بالرسم فلوجهين : -

أحدهما : أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه

الثاني : أن الرسم يجب أن يكون بالاعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا : فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا : فالقيض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده له من غير عكس فيكون وقوعه في النفس أكبر ، وجوابه أننا نختار أن أجزائه وجودات ، قولنا فالجزء مساو للكل في الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا نعم وهو المجموع ، ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات إذ نظرده بعينه في الممكنين مثلا ، قوله الأجزاء تنصف بالوجود أو العدم ، قلنا كسائر المركبات إذ جزؤها لا يخلوا عنها أو عن تقضيها

والحق عند الحكماء انصاف الوجود وقضيته بالعدم وأنه من المعقولات للثانية التي لا وجود لها في الخارج ومالا وجود له فهو مظلوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة، وقد يقال لا يتصف
 لا بهذا ولا بذلك وهو تصريح بأثبات الواسطة، قوله يتصف بوجوده أو بعد
 أو قبل قلنا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما فيه، وهو ممنوع
 بل التمايز في الدهن كما سيأتي، أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود بعض
 العدميات بل بعض معدومات. وكذا كل مركب، فالعشرة بعض أمور لشيء
 منها بمشقة، قوله الرسم لا يعرف الكنه. قلنا لا يجب تعريفه الكنه، وأما أنه
 لا يفيد شيئا من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور
 كنه الحقيقة، قوله لا أعرف من الوجود مصادرة، فإن من لا يسلم كونه بديها
 كيف يسلم أنه لا أعرف منه، قوله الأعم جزء الخاص. ممنوع، بل قد
 يكون عرضا عاما، قوله القبيض عام. قلنا مبني على الموجب بالقات، وقوله
 شروط العام ومبادئه أقل، قلنا ذلك باللمبة إلى تحققهما في المراتب، إذ العموم
 والخصوص إنما يمرض لشيء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما في الدهن. إذ لا علاقة
 بين الصورتين الدهنيتين.

والمنكر له فرقان :-

الأول : من يدعى أنه كشي لوجهين :-

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديها كالماهيات، وإما زائد
 فيكون من عوارضها فيعقل تبعا لها فلا يكون بديها أيضا، والجواب. لا نسلم
 أنه إذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها. إذ قد يتصور مفهوم العارض دون
 ملاحظة معروضه، سلمناه. لكن يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية،
 وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعا للماهية المطلقة وأنها بدينية وفيه نظر. لأن
 الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعبر بالكلام فيها.
 الثاني : لا تغفل العقلاء بتعريف التصورات البدينية كما لا تبرهن على
 التقضيا البدينية فلو كان ضروريا لم يعرفوه. والجواب .. أن تعريفه ليس لا لادة

تصوره بل لتمييز ماهو المراد بالفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلفت النفس إليه بخصوصه، وقد أجيب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك ضرورياً اشتغلوا بتعريفه.

الثانية : من يدعى أنه لا يتصور واحتجوا بأمرين :-

الأول : أن تصورهما إما يكون يتميز عن غيره، ومعنى التميز أنه ليس غيره، وليس غيره عدم لا يعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور، والجواب .. أن تصورهما يتميز عن غيره لا بالملم يتميزه حتى يجب تعقل السلب، سلمناه، لكن السلب والإيجاب غير العدم والوجود كما عرفت.

الثاني : للتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المثلان، والجواب : لانلم الوجود الذهني ولش سلم فيمكن في تصور حصوله لنفس كما تصور ذاتنا بذاتنا، أو نمنع بمائلة الصورة الكلية للوجود الجزئي الثابت للنفس.

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :-

الأولى : أنه الثابت العين.

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل، أو إلى حادث وقديم.

الثالثة : أنه ما يعلم ويغير عنه. وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى.

المقصد الثاني : في أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه :-

الأول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة أنه إما هي الخصوصيات أو تختص بها فيزول اعتقادهم مع زوال اعتقادها والثاني باطل

الثاني : لما قسمه إلى الواجب والممكن والجوهر والعرض. ومورد التقسمة مشترك بين أقسامه، لا يقال للاشتراك القطعي كما قسم العين إلى القواوة

والباصرة ، لآنا نقول هذه قسمة عقلية لاتتوقف على وضع بوقدك لاختلاف
بالثبات ، ويمكن الحصر العقلي بخلاف ذلك ، وقد ينقض هذان بالماهية
والشخص ، والتحقق أنه ان أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مفترقان
وان أريد التماثل في الوجود فلا يلزم وللقض بهما وارد

الثالث : ان العدم مفهوم واحد إذ لا تأييز فيه بالذات . فكذا مقابله والا
ينطل الحصر العقلي فيهما . ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص
والجواب . أنا لانعلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة
رفع يقابلها

الرابع : قال بعض المتفلاء هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة أن بين
الموجود والموجود من الحركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم . وهذا لا يمنع إلا المعاند ، وتعود قضية الماهية والتفويض

الخامس : قال من زعم أنه غير مفترق فقد أعترف بأنه مفترق من حيث
لا يدري . إذ لولا أنه تصور مفهوم واحد يحكم عليه بأنه غير مفترق لزمه
البرهان في كل وجود وجود أنه كذلك ، وإذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن
إثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا تأخذها سائلة فنقول : لا يوجد معنى مفترق
فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مفترقا . كما يقال لا يوجد شخص
مفترق فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع .

السادس : لو لم يكن الوجود مفترقا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فلما اذا
قلنا الشيء اما أن يجب وجوده أولا ، فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى
آخر ، والجواب : كون الشيء له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم
الاتصاف بالضرورة ، وأما من قال ليس بمفترق فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة

وستجيبهم

المقصد الثالث : في أف الوجود نفس الماهية أوجزوها أو زائد عليها وفيه مذاهب :-

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ، أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه :-

الأول : لو كان زائدا كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين ؛ التناقض بمাত্র الأعراض الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي ، وكل منهما أمر ينضم إليها .

الثاني : قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لم أن يكون قبل الوجود لها وجود . ويلزم تقدم الشئ على نفسه . ويسود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً ، والجواب . . أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتسلسل . والجواب المنع . اذ قد يكون من المقولات الثانية ، وإن سلم . فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم التقدم وحدوث الحدوث وأمثاله . فإن شئ وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً

وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن ياذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجا اليها أو أنها غيره ، والحاجة الى الغير ممكن ، فله علة وهي ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجود الواجب مملولا لغيره فهي الماهية . والعلة متقدمة على المحلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه ، أجيب عنه بأن العلة متقدمة ، وأما بالوجود فمنوع فإن التقدم قد يكون بنسبة الوجود

كاستقدم الماهية الممكنة، فإنها قابلة للوجود عندكم ، والقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود، لما ذكرتم بينه ، وأيضاً : فلاجزاء مقومة للماهية ؛ والمقوم متقدم ضرورة، وليس ذلك بالوجود ، لأننا نحزم بذلك . وإن قطعنا النظر عن الوجود، لا يقال: هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود، لأننا نقول: فهذه الحقيقة هي التقدم؛ وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود، وهو كاف في المنع ، أجاب الحكماء : بأن المثيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجوداً أولاً، والمستفيد للوجود لا بد وأن يلحظ له الخلق عن الوجود ، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فلتنع مندفع ، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستنداً للمنع بين ، فلا يستلزم جوازه جوازه

وقالها : أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن؛ فبهنا بحثان :-

البحث الأول : أنه زائد في الممكن لوجوه :-

الأول : أن الماهية من حيث هي هي قبل عدم ، وإلا ارتفع الامكان ، ومع الوجود تأباه . ولو كان قسم الماهية أجزءها لم تكن كذلك ، بل كانت تأتي عدم من حيث هي هي ، وأجيب : بأنك إن أردت بقبول لعدم أنها تثبت خالية عن الوجود فمنوع ، وإن أردت ارتقاها فلا تعلم أنها لو كانت قسم الوجود لما قبلت، لأن الوجود قسمه يرتفع، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعاً

الثاني : أنا ننقل الماهية كالثلث مع العك في وجودها ، لا يقال: العك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الذهني، فانه قسم الثقل ، والكلام في الوجود المطلق ، لأننا نقول : تحقق الوجود الذهني لا يمنع العك فيه، ولذلك اختلف فيه . ومن أثبتته ببرهال ، وأيضاً : فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيها يرها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصوراً ولا نعلمه تصديقا، فلا يلتجئ، إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود، إذ الاستدلال بأننا نفك في ثبوته للماهية، ولا شيء من الماهية وجزئها مما يفك في ثبوته للماهية .

الثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أضاف حملها عليها، وكان قولنا السواد موجود، كقولنا السواد سواد، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفسها أو جزءها . والاول باطل؛ لأنه مشترك دونها، وكذا الثاني، إذ لو كان جزء لكان أعم القاديات، فكان جنسا لها وتمايزاً أنواعه بفصول، هي أيضا موجودة، فيكون جنسا لها. فلها فصول كذلك، ويلزم التماسك، وأنه محال؛ إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد، وأيضا: فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءا للعرض، أو عرض فلا يكون جزءا للجوهر .

والجواب - أنه قد يكون جنسا للأنواع، عرضا عاما لفصول كالجوهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا: لا جوهر ولا عرض فأنهما من أقسام الموجود، والتعقيق أن هذه الوجوه إنما تقيدها تغير المفهومين دون القاديتين، والنزاع إنما وقع فيه، لأن ما قلنا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لها هويتان متمايزتان تقوم إحداها بالآخرى، كالمواد بالجسم، وهو الحق وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود، فكان لما قبل الوجود وجود، وهو معنى كلام الفيلسوف والحوى، عليه، نعم: لما أثبت الحكماء الوجود القهني، فأنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا: بأنه تغير الحقيقة ذهنا، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المقولات الثانية، فليس في الأعيان شيء هو وجود أو شيء، إنما الموجود سواد أو انما، وذلك كالحقيقة. والتشخيص. والقادى. والعرضى، فإذا: النزاع راجع إلى النزاع في الوجود القهني .

البحث الثاني : أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه : -

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ، فتجرده إما لقائه ، فيكون كل وجود مجرداً ، فيكون وجود الممكن مجرداً ، وقد أبطلناه ، وأما لغيره ، فيكون تجرد واجب الوجود لمة منفصلة ، فلا يكون واجباً هذا خلف .

الثاني : أن الوجب مبدأ الممكنات ، فلو كان هو الوجود المجرد ، فليبدأ إما الوجب ، أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما واجب مبدأ له ، فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعقله ، وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثاني يقتضى أن يكون التجرد - وهو عدم العروض - جزءاً من مبدأ الوجود ، وأنه محال . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطاً لتأثيره ؟ لأننا نقول : فإذا كل وجود مبدأ ، إلا أنه تخلف عنه الآخر لتقيد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس في الوجود المشترك ؛ بل في وجوده الخاص ، فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمراً زائداً ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة ، وهذا لا يفتى عيلاً ، فإنه اعتراف بأن حصة الكون طارضة لماهيته تعالى ، كما أنها طارضة لماهيته الممكنات ، فلا فرق إلا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية ، وحصة الكون هو ما صدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة طارضة للماهية ولم يقم عليه دليل ، بل ولا قال به أحد ، فإن التزم ملتزم التزمنا عدمه في الواجب ، وطالبناه باثباته في الممكن .

نم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، ففاه في الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون مارضاً لما يصدق عليه ، فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود ، مختلفة بالحقيقة . فقد يكون هو في الواجب المقضى للتجرد والمبدئية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك ، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضاً : فإنا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ، ونقتنع بمجرد النعم ، ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة؟ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجوده، الممكن كالماهية
والشخص، فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر، لا اختلاف
ما صدقا عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب اضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نفس
الماهية، إزام للحكماء، الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه، وبه أثبت الحكماء
الهيولى للفلكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . ممن كونه
طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : في الوجود الذهني : احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور : —
الاول : انا تصور مالا وجوده في الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين
والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يستدعى
ثبوتها . إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو
في ذهن . فان قلت : لو صح هذا ، الصدق المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه ،
وأنه تناقض ، قلنا : يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ،
لا أن ثمة أمرا يصدق عليه في نفس الامر أنه معدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم
ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازي، بمن أن تصور مالا وجوده، بل كل
ما نتصوره فله وجود قائم عنا، قائم بنفسه كيقوله إفلاطون ، أو بغيره كيقوله
الحكماء ، فان الصور مرتسمة عندهم في العقل الفعال ، والجواب . . أن المرتسم
فيها إن كانت الهويات، ولم تحقق هوية الممتنع في الخارج، وأنه سفسطة ، وإن
كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني . إذ غرضنا إثبات
نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي،
سواء اخترعها ذهن أو لاحظها من موضع آخر .

الثاني : من المفهومات ماهو كلى، وكل موجود في الخارج فهو مشخص .
الثالث : لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع ،

والتالى باطل . فانا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلا نريد به أن الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا، بل أن الأفراد المعقولة للمتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد إلى الاول، واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين بوجهين :-
أحدهما . لو اقتضى تصور الشيء حصوله فى ذهننا، لزم كون القهر حارا بلردا، مستقيما معوجا

وثانيهما . أن حصول حقيقة الجبل والسماء فى ذهننا بما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية، لاهوية عينية، والخارج ما يقوم به هوية الحرارة، والذى يمنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها السكينة فلا . لا يقال: الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها ماد الأتزام، وإلا لم تكن هى حاصلة، لأننا نقول : الحاصل نفس الماهية، وأنه ليس مساويا للهوية فى الحقيقة والاحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك . فقوله هل يساويها أولا، خال عن التحصيل . وبالمجلة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فام قلتم إن الذهنى كذلك؟

المقصد الخامس : المعدومات هل تميز أم لا ؟ منهم من أثبت ؛ فان عدم الشرط بوجوب عدم المشرط، وعدم الغد يصح وجود الغد، دون غيرهما، ولولا التميز لمختلف مقتضياتها، ومنهم من قاه، لأن المعدومات تسمى صرفا لا إشارة إليها أصلا وكل ماهو متميز فله وجود، أما فى الذهن وإما فى الخارج والحق فيه أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى، ولا تميز إلا فى العقل، فان كان ذلك لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا، وإلا تصور .

المقصد السادس : فى أن المعدوم شيء أم لا، وأنها من أمهات المعائل . فقال غير أبى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المخترعة: إن المعدوم الممكن شيء . فان الماهية عند غير الوجود، معروضة له، وقد تخلو عنه، ومنه الإشارة مطلقا، لأن الوجود عند نفس الحقيقة، فرغمه وقها وبه

قال الحكماء ، فإن الماهية لا تخلو عن الوجود الخارجى أو التهنى ،
نعم : المعدوم فى الخارج يكون شيئاً فى التهنى ، وأما إن المعدوم فى الخارج شىء فى
الخارج أو المعدوم المطلق شىء مطلقاً ، أو المعدوم فى التهنى شىء فى التهنى ،
فكلاً فالشيئية عندهم تمازج الوجود وإن غايته لأن قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شىء : ولتأنى وجوه : —

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لا اشتراكه دونها ، ولا فائدة الحل
ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا : بل هو أهم من الوجود ، فإن فسر به فلفظى .
التأنى : القوت عندكم غير متناهية ، مع أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج
منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ،
فالكل متناه ، وتقص بمراتب الأعداد .

الثالث : القوت إما واجبة التقرر ، فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب
أولاً ، فتكون محدثة مسبوقة بالنفى . فقول : الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب قهره .

الرابع : إن العدم صفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف
بصفة الاثبات إثبات ، قال الأمدى . وهو فى غاية الأحكام والحسن ، وأنه فى
غاية الضعف ، إذ لا نعلم أن المتصف بصفة النفى نفى ، لجواز اتصاف الموجود
بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع
مع ظهور الفرق .

الخامس : لو تبين أن لقواتها كان كل شيئين مختلفين بالقوت ، وإلا فأن
اتحدت لقواتها لم تتكرر فى الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمتريلات ، ولزم
المنعطفة ، قلنا : قولك لقواتها إن أردت لما هيئاتها ، أخبرنا أنها لا تتباين لقواتها
ولا تتحد ، ولا يلزم كونها موردًا للمتريلات ، إذ التميز إنما يعرض للهويات . وإن
أردت لهوياتها ، فمختار تبينها لقواتها . قولك فكل شيئين مختلفين بالقوت ، قلنا

نعم، فإن الهوية لا تعرض لها كثرة، وبالجملة: فهو وارد عليكم في الوجود.
والمتعمد وجهان :

الأول : أن القول بتيقن المعلوم ينفي المقدورية ، لأن القوت أزلية
والوجود حال ، أو قول : القوت أزلية ، والأحوال لا تتعلق بها القدرة .
الثاني : لو كان ثابتا كان المعلوم أعم من الشيء ، فيكون متميزا عنه ،
وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عنكم ، وأنه
صادق على الشيء ، وما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت ، فالشيء ثابت هذا خلف ،
وما يقال أن المعلوم الممكن ثابت ، لآكل معدوم ، فيصدق بعض المعلوم
ثابت ، فلا يلزم من صدقه على الشيء ثبوته ، إذ يصير هكذا : الشيء معدوم ،
وبعض المعلوم ثابت ؛ وأنه لا يفتتح لكون الكبرى في الشكل الأولى جزئية ،
فانه يجوز عما قدمناه من التحرير . وإنما جرحتم ذلك القول أنهم لم يجرموا على
المراد ، ولم يتفطنوا ، لأن قصدتم الأزام .

للمثبت وجهان : —

الأول : المعلوم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلأنه متصور ،
ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره . وأيضا : لأن بعضه مراد ومقدور
دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلأن كل متميز له هوية
يثير إليها العقل ، وذلك لا يتصور إلا ببعينه ، والشيء العرف لا يثبته له ، ولا
إشارة إليه . والجواب : النقض بما وافقنا على أنه منفي كالمحتجعات والخياليات ونحو
الوجود ، والتركيب ، والأحوال . هذا وبيننا أن ثبوته ينافي كونه مقدورا
ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فليميز إن أردتم به القدر الثابت في
الشيء ، فظاهر أنه لا يرجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعه ، وعليكم
تصوره وتقريره ، وبيان كونه مقتضيا للثبوت .

الثاني : المعلوم متصف بالامكان ، وأنه صفة ثبوتية — كما سيأتي تقريره .

فكان النصف به ثبوتها وجوابه : ملحقون الامكنة ثبوتيا - انما يثبت
ولهم شبه غيرها ، منها ولا يعمد إليها وليس أنه في الأول ليس الله ، فهو غيره ،
والغيرين شيان ، ونحوه ان قصد الوحدانية غير المميز متمم ، وأما الإدراك
علم ، فلا جز مدرك ليس بشئ ، نعم منها ما يستوردها في مسألة أنها ماهيات مجزأة أم لا
خاتمة : وفيها بحثان :-

البحث الاول : الشئ هل له الوجود ، وقال الجاحظون الجبرية في وجود المعلوم .
ويطلبهم المستحيل . والناسخ أبو العباس : هو القديم ، قاله الجاحظ ، والجمية :
هو الحادث ، وهما : هو الجسم ، وأبو الحسين : هو حقيقة في
الموجود ، ومجاز في الممدوم ، والنزاع في معنى

والحق ما ساعد عليه اللغة ، والظاهر منها . ونحوه : (لا يخلو من قبل
ولم تك شيئا) ينفي إطلاقة عن الممدوم ، (والله على كل شيء قدير) ينفي
اختصاصه بالقديم . و (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذاك) اختصاصه بالجسم .
و (ألا كل شيء ما خلا الله باطلا) اختصاصه بالحادث

البحث الثاني : في ترميمات المصنعة على القول بأن الممدوم شيء ، قالوا :
الممدومات الممكنة قبل وجودها ذوات . وأعيان . وحقائق الله ثم اختلفوا : فقال
أبو اسحق بن عياش : القوالب التي المدم معرفة عن جميع الصفات . وقال غير
ابن عياش : أنها في حال المدم متصفة بصفات الأنكاس ، ككون السواد
سوادا ، والبياض بياضا ، والجوهر جوهرًا ، والعرض عرضًا ، وهي إما عائدة الى
الجملة ، أو الى التفصيل ، والاول هو على الحياة وما يقيمه . والثاني إما للجواهر
وإما للأعراض . فلجواب أربعة :-

الاول : الصفة الحاصلة جالتي الوجود والمدم ، وهي الجوهرية .

الثاني : الصفة الحاصلة من القاعية ، وهو الوجود

الثالث : ما يتبع الوجود وهو التميز .

الرابع : المبالغة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول في الحيز
ولإعراض الثلاثة الأول ، أعنى الحصول حالي الوجود والعدم وهو العرضية ،
وما لا يتخلل وهو الوجود ، وانتابعة له وهو الحصول في المحل . ومنهم من قال : الجوهرية
نقيس التحيز . وابن عياش ينفقها حال العدم . والشعاع يثبتها فيه مع الحصول
في الحيز . والبصري يثبتها دون الحصول في الحيز ، وأنه يختص بإثبات العدم صفة
والكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صائنا قادرا عالما حيا يحتاج
إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازي ، إنه جهالة ، ولعلمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم
أن صانع العالم ذات تصف بهذه الصفات ، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صائنا ،
أي ذاتا تصف بها ، كما نعلم أن الواجب يتمتع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى
إثباته بالبرهان ، وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صائنا للعالم إلا من
هذه صفاته ، وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج ، وماذا تقول فيمن يقول :
شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات ، والالم يكن شريكه ، وأنه متمم .

المقصد السابع : الحال وهو الوسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبتته
إمام الحرمين أولا ، والتقاضى منأبوه هاشم من المعزلة . وبطلانه ضروري
لما عرف أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم مالم ليس كذلك ، ولا واسطة
بين النفي والاثبات ، ضرورة واتفاقا ، فإن أريد نفي ذلك فهو سفسطة ، وإن
أريد معنى آخر لم يكن النفي والاثبات متوجيين إلى معنى واحد . فيكون
التزاع لفظيا . والقي أحصيه أرادوه حمينا نا يأنهم اليقين ، أنهم وجدوا مفهومات
يتصور عروض الوجود لها ؛ فسموا تحققها وجودا ، وارتقاها عدما ، ومفهومات
ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل العدم
هو وجود سلب إيجاب ، وهم عدمه . لا ، ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية .
حجة المتبئين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا ، وإلا زاد وجوده وتكمل له . ولا معدوما ،

والأصناف الشيء بتقيضه ، قلنا موجود ، ووجوده نفسه ، فلا يتحلسل. أو معدوم ، وإنما يتمتع الأصناف الشيء بتقيضه هو ، بأن يقال: الوجود عدم ، أو الوجود معدوم . أنا بالنسبة فلا ، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد تقيضه .

الثاني : السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزءان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، لزوم قيام المعنى بالمعنى وسبيله . وإن عدما أو أحدهما لزوم تفرم السواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . فذلك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلتم إنه محال؟ وحجتكم عليه سبيلها أو تمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما معنى ، فليس فى الخارج شيء هولوز ، وآخر هو التبايض للبصر يقوم به ، بل هولوز ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا فى مكانه . فإن قيل : يلزم أن يكون البسيط فى الخارج صورتان متبايرتان ، وأنه محال بالضرورة ، قلنا : لأنسلم استحالة ، وإنما جزمك بذلك لأنك بالصور الخيالية ، كالمندوش على الجدار ، والمتخيل فى المرآة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ، يفتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من معاهدة جزئيات أقل أو أكثر ، والتلبه لمشاركات ومباينات بحسبها ، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص ، وأخرى تطابقه وبني نوعه ، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له فى جنسه .

خاتمة : فى تفريسات القائلين بالحال

الأول : أنهم قسموه الى محلل ، أى صفة موجودة ، كما تملل المتحركة بالحركة ، والقادرية بالقدر ، والى غير محلل ، نحو اللونية للمواد ، والعرضية للعلم .
الثاني : قالوا بالقوات متساوية وإتما تمايز بالأحوال . ويبطله أن القوات

المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بمجال ، فأما لا الأمر ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأما لأمر ، وذلك إما ذات ، والكلام في اختصاصه بالمرجعية ، أو صفة ، فالكلام في اختصاص القات بها . وبالجلة ، فالاشتراك في القوت ، يوجب الاشتراك في الوازم ضرورة ، وأما على رأينا فالذوات متخالفة ، وإنها تفترك في الوازم ، وذلك غير ممتنع ، بخلاف العكس . وربما قال النافون للأحوال ، بأن الأحوال تشترك في الحالية ، وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف ؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات ، وإنها حال فيتسلسل . وأجيب عنه بوجهين :

الأول : التزام التسلسل وردده الامام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر ، لجواز أن يحتج التسلسل في الموجودات ، ولا يمتنع في الأحوال ، كما لا يمتنع في الاضافات والملوب .

والثاني : أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف . وأجاب عنه بأن ذلك جهالة . وفيه نظر ، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا ، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود ، فاطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر . أجاب بأن الحال ليس حالا ، بل هو سلب ، إذ معناه كونه ليس موجودا . ولا معدوما .

للمرصد الثاني* في الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول : في تميز الماهية عما عداها ، لحل شيء حقيقة هو بها هو ، وهي مغايرة لما عداها ، سواء كان لازما لها أو مقارفا ، فالإنسانية من حيث هي السانية ليست إلا الانسانية ، فليست موجودة ولا معدومة ، ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا شيئا من المتقابلات ، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا فقص ، فإذا سئلنا بطرفي النقيض ، وقيل : الانسانية من حيث هي إنسانية (١) أوليت (١) كان الجواب

الصحيح أنها ليست من حيث هي (١) لا أنها من حيث هي ليست (١)
فان تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضى (١) وهو حق . ومعنى تقديم
الحيثية على السلب أنها تقتضى لا (١) وهذا باطل ولو سلمنا ان المعدولتين قبل : أهي (١)
أولا (١) ؟ لم يلزمنا الجواب . وان قلنا قلنا لا هذا ولا ذلك فان قيل الانسانية
التي لزيد، إن كانت هي التي لميرو، كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ،
وإن كانت غيرها لم تكن الانسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هي من حيث هي
ليست التي في زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقها بعد النسبة اليهما .
المقصد الثاني : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط
شئ، ووجودها بما لامرية فيه . وإذا أخذت بشرط المخلو عن الواحق سميت
مجردة وبشرط لا شئ وأنها لا توجد في الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين
فلم تكن مجردة ، وهل توجد في الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها في الذهن
من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم
قنه ، ولا حجر في التصورات ، فلا يمنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن
شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وان شرط تجردها مطلقا فلا،
وفيه نظر ، فان كونه موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هي ما
جعله الذهن قيدا فيه ، وهذا عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن وبعد
وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها بالواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة، وبلا
شرط ، وهذه أهم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهي المخلوطة ،
ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هي أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلي أبدي
قابل للمقابلات . واحتج عليه، بأن الانسان قابل للمقابلات، وإلا لم يعرض له
فيكون مجردا عن الشكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وان المقابل

للتقابلات الماهية من حيث هي هي ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد وعمر وفضورى البطلان ، ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية . هذا ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنه ، وان عني به معنى آخر ، مثل ما أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره ، وهو الذي يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور نجتمع ، أو مركبة تقابلها ، ويقتضى المركب الى البسيط ، لأن العدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج أخرى ، والمركب العقل لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا يقناهى ، وإنه محال ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : في تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فتداخلة ، والا فتباينة ، أما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو الحساس والمتحرك فالارادة ، وإلا فبينهما عموم وخصوص إما مطلقا ، وحيثئذ : إما أن يقوم العام الخاص ، نحو الجسم الأبيض ، أو لا ، نحو الحيوان الناطق ، فان الناطق هو المقوم للحيوان ، وأما من وجه ، نحو الحيوان الأبيض ، وأما المتباينة فاما أن يعتبر الشيء مع علة أو مداول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ، والأول إما مع الفاعل نحو المعطاء ، أو القابل نحو القطوسة ، أو الصورة نحو الأفطس ، أو الغاية نحو الختم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثاني نحو الخالق ، والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة ، أو متخالفة ، اما عقلا ، فالجسم المركب من الهوى والصورة ، أو خارجا ، نحو الانسان المركب من النفس والبدن ، والخلقة المركبة من اللون والشكل .

الثاني : أنها إما وجودية أولا ، والأول إما حقيقية كما مر ، أو

إضافية نحو الاقرب ، أو ممتزجة نحو السرير ، والثاني نحو القديم ، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الاقسام فى الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها إلا موجودة والتمبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المفصل السادس : الماهيات هل هى مجمولة أم لا ؟ ففيه مذاهب ثلاثة : -

الأول : أنها غير مجمولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشيء عن نفسه محال . والجواب : أننا لا نسلم استحالة . فان المعدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما ، إنما المحال المعدول ، وحاصله : أن عند عدمه ترتفع الماهية رأسا ، لا أنها تنقر مع اللا إنسانية ، والمحال هو هذا الثانى ، والأول مما نقول به .

الثانى : أنها مجمولة مطلقا ، إذ لو لم تكن الماهية مجمولة ارتفع المجمولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجمولا من وجود أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه ، والجواب : أن المجهول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة مجمولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجمولية الامكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجمولة . إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يقضى إلى نفي المجمولية بالكلية ، لا يقال : المجهول انضمامها أو وجودها ، لانا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون مجمولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية ووجود ، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من الداحض . وأنا زبد أن ثبت أقدامك بإشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ، ومنشأ المذاهب ، والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك ، فنقول : الحكم كلما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى ، وجعلوا الماهية قابلة للمأول وفهما نزأوا

الموارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هي هي ، أى مم قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالأزوجة للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود ، أى الهويات الخارجية ، نحو التناهي والحدوث للجسم ، فانه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فان من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ، ولا متصورا لجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في النفس ، نحو الذاتية والمرضية والسكلية والجزيئية ، فنبهوا على أن الجسمية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور انسان غير مجسول لم يكن لا إنسانا ، وأرادوا بالجسمية الاحتياج الى التفاعل وقال بعضهم : وقد أرادوا بالجسمية الاحتياج الى الغير ، أنها تلحق الماهية المركبة ، فان الاحتياج الى جزئها يلحقها لنفس مفهومها قطعاً .

وقال بعضهم : الماهية مجسولة مطلقا ، وقد أرادوا عروض الجسمية لها في الجلة ، وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في ضرورها في الخارج عن التفاعل ، إلا ما ينسب الى المترتبة .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والاول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر ، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثاني يقوم بثالث ، فلما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بأن يفتركا في ذاتي ويختلفا معاوض أو سلب لجواز كونه تمام ما هيتهما ، كأفراد البسيط يختلف بالتعينات ، ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يستتر أن صفة ثبوتية أو سلبية ، واعلم أن المفتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مفترقا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الانسان وأورد السكر من الآحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصوري فيها محتاج الى المادى، والاولى أن يقال: اما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستعقب كفيات، وأنه محتاج الى الاجزاء ، وأما السكر فانه ماهية اعتبارية، والكلام فى الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدور . بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة ، وأما من جهتين لخارج، كما يحتاج الهوى من وجهه، والصورة من آخر، وسيأتى :-

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحدهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير محتزمة ، فان أردت العلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تحتزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعل الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هي العلة التامة . قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما تحصله بالفصل . فهو علة له بحصوله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معينا يقتزن به تارة كونه خطأ وتارة سطحا ، بل ثمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل يحتاج فى تحصيله الى أن يكون أحدهما . فالمرتبة به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا، أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن التمايزان فى الخارج لا يمكن هل أحدهما على الآخر فهو،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ، ولزده زيادة تحقيق فنقول :
 العام له مفهوم غير الخاص ، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو يتهما
 فى الخارج واحدة ، فزيد هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا
 تعدد فى الخارج ، فإذا اعتبرنا الحيوان مثلاً من حيث أنه هو الناطق كان
 هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما
 ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءاً لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو
 من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حمله عليه
 أن هذين المفهومين المتباينين فى العقل هو يتهما الخارجية أو الوهمية واحدة
 فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولا حمل الشئ على نفسه ، وفرعوا على طية الفصل
 فروعاً أربعة : -

الاول : لا يكون فصل الجنس جنساً للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان
 كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق ، فإنه جنس للانسان .
 والناطق فصل له يميزه عن القرس ، والناطق جنس له ، والحيوان فصل له يميزه عن
 الملك ، وأجابوا عنه : بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فإنه
 ليس مشتركاً بل مختلفاً بالماهية فيهما ، وإن كان هو هذا العارض لم يكن فصلاً .
 الثانى : الفصل القريب لا يتعدد ؛ فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ،
 والا اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان ، ويكفيهما فى ذلك أن الفصل
 القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز عن جميع ماعده لم يمتنع
 الثالث : لا يقوم فصل إلا نوعاً واحداً وإلا فلبسيط أتران .

الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لا يقارن إلا جنساً واحداً ، وإلا
 فلبسيط أتران ، وكل ذلك ضمه ظاهر ، ويظهر حقيقته مما لمخصناه .

المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها ،

وقد اختلف في التمين هل هو وجودى أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودى ، لأنه جزء الممين الموجود . وجزء الموجود موجود ، وقد قال بعضهم : إن أردت بالممين معروض التمين ، فلا نسلم أن التمين جزؤه بل هو طارؤه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالممين هو الشخص مثل زيد ، ولا ريبه في وجوده ، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعاً ، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد ، فإذاً هو الانسان مع شيء آخر نسميه للتمين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى الشخصات كنسبة الجنس إلى القصول ، بيد أنه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى ، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجى بهويتها ، وقد احتج الامام الرازى بأنه لو كان عدمياً لكان إما عدماً مطلقاً وإنه ظاهر للبطلان ، وإما عدماً لتمين آخر ، فذلك الآخر إن كان عدماً فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجوداً وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لا نسلم أنه لو كان عدمياً لكان عدماً . بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لأن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل والصفة به فيه . وهو أهم من الموجود ، بل هو وجودى لا يمرض له الوجود أبداً ، ويقرب من هذا ما قيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر ، أو ما ليس بعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا تأكل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : التمين أمر عدمى لوجهين : -

الاول : لو كان وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها ، ونعزها ما موقوف على انضمامه إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية ممتازة بذاتها لا بانضمام التمين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من المصلحة عن حصة أخرى ، وذلك
إفاداً بكون التمين .

الثاني : لو كان موجوداً لكان معيناً ، فهو مفارق لتعينات في كونها معينة ،
وتمتاز عنها بتعين فيتمسك ، وأجيب عنه : بأن كونه معيناً عارضاً لتعينات ،
والمخرج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في المصلحة ، وفيه نظر . . لأن كل
تعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا ،
وتعيينه غير ماهيته . لأنه لا يقبل الشراكة ويتم الدليل ،

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التمين أمراً متضمناً إلى الماهية في الخارج
تمتازاً عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذي حاول المتكلمون
فيه ، فاذكرا النزاع قطعي .

المقصد الثاني عشر : قال الحكماء : التمين إن غلبت المصلحة إما بالذات أو
بواسطة ما يلزمها إنحصار نوعها في الشخص ، وإلا فلا يطل بما يحمل فيها ، لأنه
فرع تعينها ، ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها ، إذ ثبت أن لكل حواء ، بل
يحاط بها فيجوز تهديدها بتعدد التواويل ، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها
ويجوز على هذا أن ما ليس بالذات يسمى مجرداً ومطلوفاً ضروعه منحصر في
الشخص ، والتكليف الانشائي إما للذات وإن لم تكن ماهية تنطبق بالذات
تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض المتأخرين : لا كمال في شخصه ماهيته إنحصار نوعه في
شخصه ولم يقرروا به إلا في شخصه ، وبذلك كان بما حل فيه ثم هوور .
وإن كان مما حل في آخر ثم التمسك ، والجواب : بأن تعينه بأعراض ملحقه
لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجهل صفاء لأنهم لما جوزوا تعينه بما
حل فيه ، فلم لا يجوز تعين الماهية بالذات العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التمين ليس وجوديا ، وقد يقال : التمين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المقصود الثالث في الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية ، ومن رام تعريضها لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فإذا قيل له وما الممتنع ؟ قال : ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، وإذا قيل له ما الممكن ؟ قال : مالا يجب وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فيأخذ كلامنا من الثلاثة في تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص . وهي ثلاث ، فالأولى امتناعه عن الغير ، ثنائية كون ذاته مقتضية لوجوده ، الثالثة الشيء الملقى بمتنازه القاد عن الغير ، وهي أمور متلازمة لاعتبارها متغايرة في المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من أحكامه ، وكذا الامكان .

المقصد الثاني : أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وأما الوجوب فلوجبين : —

الأول : أنه لو وجد فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به ، فالأولى أن يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتامل ، وجوابه : قد يكون وجوب الوجوب نفسه ، وبحاجته : بأنه قد يكون ممكنا ، ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب . قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ، فإن الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثاني : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا فلما نفس الماهية ، وبسطه أنه نسبة ، وإما زائد وبسطه ، ومن منع كونه نسبة ، قلعه أراد ما تتميز به

القات ، فإنه تعالى متميز بذاته لا بصفة تسمى الوجوب ، وأما الأمكان فللهذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود ، والصفة النبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا في الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكفيها امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لم التسلسل ، نحو التقدم فإنه لو وجد تقدم ، والحدوث ، فإنه لو وجد لحدث ، والبقاء ، فإنه لو وجد لبقى ، والموصوفة ، فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فإنها لو وجدت لكانت واحدة ، والتميز ، فإنه لو وجد لكان له تميز ، وعلى هذا . والمنع ماذكرنا ، وكذا كل ما لا يجب تأخره عن الوجود ، كالوجود والحدوث . والقاتية . والعرضية . وأمثالها ، فهذا ضابط أعطيناكه هنا حذف الموقوفة التكرار عننا فاحتفظ به . واعلم أن هذه غير الوجوب والأمكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لقواتها ، فاذا قلنا : الزوجية واجبة للأربعة فنحن به وجوب الحل . وامتناع الانفكاك ، وهذا غير الوجوب القاتى ، وقد زعم بعض المجادلين : أنها أمور وجودية لوجود .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عديما لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والثالث باطل ، فإن الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقص بالامتناع والعدم .

الثانى : أن هيضه اللاوجوب وهو عدى ، لصدقه على الممتنع فهو وجودى وإلا لم ارتفاع التقيضين . والجواب النقص بالامتناع ، لأن هيضه عدى لصدقه على المعدوم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع التقيضين بمعنى الخلو حسما محال . واما بمعنى خلوها عن الوجود فلا .

الثالث :- وهو لا ينسبنا - أن إمكانه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول ، والنقض هو النقض ، بل لك طرفا في كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نقي شيء فقل هو إما وجودي أو عدمي وكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ، أو لأنه لو وجد لكان إما زائدا أولا ، وبطل كل بدليل نافي ، وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا ، وكذلك كل مشترك يمكنك نفيه بنى قسميه ، أو مذهبين متقابلين فيه ، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها ، لأنه عندك بما الوقوف على المأخذ العام إرادا وبطلان على طرف التمام .

المقصد الثالث : في إجماع الواجب لذاته وهي أربعة .

أحدها : أنه لا يكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فم يمكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لا يكون مركبا لافي الخارج ولا في القهر وإلا احتاج إلى جزئه ، وجزء الشيء غيره ، والاحتاج إلى الغير ممكن . لا يقال : ممنوع ، بل الاحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هي ذاته ، فلا يخرجها الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لآنا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيًا في وجوده .

وثالثها : لو كان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لكان محتاجا فيكون ممكنا ، ويعمل بها لامتناع تعليله بغيرها ، ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد . ومالم يجب العلة لا يجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهية قبل وجودها . هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه نسبة ، والنسبة متأخرة عن المنتهين قطعا ، لآنا نقول : وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور ، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لا يكون مشتركا بين اثنين ، لأنه نفس الماهية ، والمشارك في الماهية لا بد أن يبايزا بتعين ، فيلزم تركيبهما وأنه محال . لا يقال لآنسلم : أنه نفس

الماهية، لا نأقول: المدعى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : في أبحاث الممكن لذاته وهي أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفي إثباته منهجان : الأول: دعوى الضرورة. فان الممكن ما يتساوى طرفاه، فومضى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يرجع أحد طرفيه إلا لأمر يرجع أحدهما إلى الآخر، والحكم بعد تصورها ضروري نجزم به الصبيان ، بل مركز في طباع البهائم ، ولذلك تنفر من صوت الخشب . قلنا : ذلك لحدوثه لا لامكانه ، فان قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق ، ولم يختلف فيه العقلاء . قلنا : قدم جوابه . وإن قيل أ كثر العقلاء قالوا بخلافه، فالمسلمون في تخصيص الله العالم بوقته، والنافون لفرض في تخصيص كل فعل بحكم، والمعتزلة في تعلق القدرة بالشيء، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء ، وفي اختلاف الدوات في الصفات مع تساويها . والحكماء في اختصاص تلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين ، واختصاص السكواكب بمواضعها ، واختصاص طرفي المتمم بمقدارها ، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلزمونه ، بل يحتالون للجواب؛ قوية كانت الاجرة أو ضعيفة ، فركز في عقولهم بطلانه ، وسنقصها .

الثاني: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الأول الماهية مقتضية للتساوي، فلوقع أحدهما المرجح كان راجعا وهو خلاف المفروض . قلنا: إنما يناقضه اقتضاء القات له، لا حصوله لالعله .

الطريق الثاني—واختاره الامام الرازي — لا بد قبل الوجود أن يرجع طرفه، والترجع صفة وجودية، فله محل، وليس هو الآخر، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤثر . قلنا: لانسلم، بل يرجع مع الوجود، وأيضا: فالترجع صفة الوجود فلا يقوم بغيره .

الطريق الثالث له ، قد بناء على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده ، والافيزمان ، ويجتمع الوجود والعدم ، فهو واجب ، وأنه يمكن لقائه ، تركبه من آتات منقضية ، فوجوبه بالغير ، ولا يخفى أنه لا تثبت الدعوى الكلية فالألم الميتاء هو الأول . وشبه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال ، لأنه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل ، لأنه جمع للتقويض ، ولأنه تنفى محض فلا يصلح آرا ، ولأنه مستمر فلا يستند إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل ، والا فلا إيجاد للموجود ، ولو صح ما ذكرتم لم ألا يحدث صفة أصلا ؛ كنهه السخونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول ، وهو لا ينافي الامكان الداني .

الثانية : التأثير اما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت ، والجواب : أنه في الوجود أى في الهويات كما مر . وأيضا فينبى الحدث . الثالثة : الحاجة والمؤثرية لو وجدنا تحليل . والجواب : أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين اتفاؤهما ، بمعنى ألا يكون الشيء محتاجا ومؤثرا كالاتناع والعدم . فان قيل : لو ثبتتا فلما وجوديتان وإما عدميتان ، ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب ، والتقض بحاله .

الرابعة : لو أخرج في الوجود لأخرج في العدم لاستواء نمبتهما إليه ، لكن العدم تنى محض لا يصلح أثرا . والجواب : أن العدم ان صالح أثرا بطل دليلكم ، والا منعنا الملازمة للفرق البين ؛ وهو أن الوجود يصلح أثرا دون العدم ، وان سلطنا ، فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثرا لشيء ؛ فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة . لا يقال : لو جاز استناد العدم إليه لجاز استناد الوجود إليه ، وأنه ينقضى الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول : اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع ههنا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لتبويه حيثشذ فانه لازم للماهية، والثالثى باطل ؛ لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل، وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباق بل لأمر آخر . لا يقدر تأثيره في بقائه لا في ذاته، لأننا نقول: القات ممكنة حال البقاء فتبقى بلا مؤثر . والجواب: أنه ليس تحصيل الحاصل، ولا للتجدد، بل دوامه لدوامه . فان سمى الدوام متجددا صار لفظيا .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فلما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب : وإما حادث فيتسلسل، قلنا: غتار عندنا، والترجيح لا قدام غير الوقوع بلا سبب .

السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فلما حادثنة فتكون داخلة في الجملة وهي خارجة عنها، وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر . والجواب: أنها ذهنية .

الثامنة : دعوى الضرورة في قدرة العبد، وفي قضية الحارث من السبع .
والجواب ملقد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون: المحوج هو الحادث، وقيل الامكان مع الحادث، وقيل الامكان بشرط الحادث، وقيل الكل ضعيف، لأن الحادث صفة للوجود، فيتأخر عن الوجود، وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة من علة الحاجة، فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يحتمل أنه مغالطة ؛ لأنهم لم يريدوا إلا أن حكم القتل بالحاجة للملاحظة الحادث، لا أن الحادث علة في الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيها: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لقائه . ومنهم من جوز ذلك، فقال طائفة: العدم أولى بالممكنات السيالة كالحركة والزمان، وأنه باطل، لأن الطرف الآخر إن امتنع كان هذا واجبا، وإلا فلما أن يقع بلا علة، وعمل، لأن المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوح أولى . وإما جملة، فهذا يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لقائه، بل مع انضمام ذلك إليه ، والمفروض

خلافه . فان قيل ، فيكنى في الوجود عدم سبب عدم ، وإنه ينفى عن وجود
المؤثر . قلنا : سبب عدم عدم ، فعدمه وجود . ويحصل المطلوب .

وقالنا : أن الممكن لاحتياجه إلى العلة ، وكون الأولوية غير كافية ، فلم يجب
لم يوجد ، وهو وجوبه السابق . ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه ،
وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان ، وهما بالغير ، فلا يناقضان الامكان الذاتي .

ورأيها : أن الامكان لازم للماهية ، وإلا جاز خلو الماهية عنه ، فينقلب
الممكن مممتنا أو واجبا أو بالعكس ، وإنه ينفي الأمان عن الضروريات . وربما
يحتج عليه بأن حدوث الامكان إما لا أمر ، وهو ممكن فيتسلسل ، أولا فيلزم نفي
الصانع . أو نقول : حدوثه إن توقف على حادث تسلسل ، وإلا فاختصاصه بذلك
الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يشكل عليه
بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل ، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية
البارى تعالى ، وأيضا فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه ، والجواب
عن الأول : أن أزلية الامكان ثابتة ، وهي غير إمكان الأزلية . وعن الثاني : أنه
أمر اعتباري ، وغير الامتناع الذاتي ، مع أن الباقي مقدور .
المقصد الخامس : في بحاث التقديم وهي أمران :-

أحدهما : أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقا ، والحكمة إنما أسنده
إلى الفاعل لا اعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى
موجبا لم ينعوا استناده اليه . فالعاصل : جواز استناده إلى الموجد اتفاقا ، بأن
يدوم أثره بدوام ذاته ، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقا ، لأن فعل المختار
مسبوق بالمقصد إلى الابداء ، وأنه مقارن لعدم ضرورة ، فزاعهم طائد إلى كون
الفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين . أما
استناده إلى المختار فجوز الآمدى وقال : سبق الابداء قصدا كسبق الابداء إيجابا ،
فكما أن ذلك سبق بالذات لا يؤمن فيجوز مثله ههنا ، ولا فرق بينها فيما يعود إلى

المسبق واقتضاء التقدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فنتع الامام الرازي لأن تأثيره فيه ، إما في حال بقاءه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما في حال عدمه أو حدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فإن قلت : قد يحتاج بالضرورة في البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط إلى الشرط والعالية إلى العلم . وإذا قديراد بقاء الشيء على وجوده وهو نفس وجوده في الزمان الثاني ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوده :

الأول : العدم ينافي الوجود والقاعلية ، فلا يكون السابق منه شرطها.

الثاني : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم هو المخرج إلى العلة هو الامكان

الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع في الأول شرائط المؤثرية ، قدم أثره ،

وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محرج في العدم لا مر ، وإنه لا أول له .

السادس : زوجية الأربعة مطلقة بذاتها دائمة معها . قلنا : دليلنا أقوى ، لأن

المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ، وقد عرفت

ما فيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فلنتم ، وحكاية المعلول والشرط فرغ

ثبوتها ولا نقول به . والعالية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فذلك جاز

تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :-

فن الأول : أن الشرط كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق

وعن الثانية : أن الكلام في الباقي الذي لا أول له ، وما ذكرتم فيه معارضة

وفي غيره لا يفيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن التقديم لا يحتاج ، ولا يجب كون

الحدوث شرطا .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط القاعدية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .
وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهمي لا حقيقة له في الخارج
وعن السادسة : مثله .

وثانيهما : أنه يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا ، وصفاته عند الأشاعرة .
وأما المعترلة فأنكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فأنهم أثبتوا له أحوالا
أربعة لا أول لها هي : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم
خامسة علة للأربعة وبميزة للذات هي الألوهية كذا قال الامام الرازي ، وفيه
نظر . . لأن القديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعترلة بأن
القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصاري إنما كفروا لما أثبتوا صفات
ثلاثة قديمة سموها أقانيم . وهي العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت
سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان
تمشوا عن التسمية بالقوات ، فأنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح ، والمستقل
بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك في بحث الصفات تمة لهذا الكلام .
وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزه
الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الحرفانيون من المجوس قدماء خمسة ،
اثنتان طامات حيان ، وهما الباري والنفس ، وثلاثة لا طامة ولا حية ، هي :
الحيولى والقضاء والدمر ، وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك
المقصد السادس : في ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحوادث هو المبوق بالعدم ، أي يكون عدمه قبل وجوده ،
فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المبوق بالغير ، فيكون أهم ،
إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته
غير مقتضى للوجود ، ولغيره مقتضى له . وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فإذا
لا وجوده مقدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الثاني ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاء لقائه بعدم ليكون علمه سابقا ، نعم :
لا اقتضاء الوجود والمعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود
غير المساهية

نسكتة : الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه ، فهو إما عدمه أو أمر
آخر ، وإنما اختلف تفسيره نظرا إليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المسبوقية بالمعدم يستدعي
مادة ومدة ،

أما المادة فلأنه قبل وجوده ممكن ، والامكان وجودي يستدعي محلا
موجودا ، وليس نفسه إذ لا يوجد قبل وجوده ولا منفصلا ، كقدرة القادر
مثلا ، فإنها معلقة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فإن
قبل . الامكان امر اعتباري كما سبق وأنهم معترفون به ، قلنا : المراد بهذا الامكان
هو الامكان الاستمدادي ، وأنه غير الامكان الذاتي ، وتحقيقه : أن الممكن إن
كفى في صلوه من الواجب تعالى أمكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ،
فإن كان قديما دام أيضا ، وإن كان حادثا احتاج الى آخر . وهلم جرا ، فيتوقف
كل حادث على حادث ، فهي اما موجودة معا ، وهو باطل لما سبق ، ولأن
ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر ، فيكون داخلا خارجا وإنه محال ، وإما
متعاقبة ولا بد لمن محل يختص به ، وإلا كان اختصاصه بحادث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح ، فإذا له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط لللاحق ، ومقرب لعلة الموجودة الى المطلق
بعد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الاستمدادي ، وإنه أمر موجود للثبوت
بالقرب والبعد ، فإن استعداد النطقة للإنسان أقرب من استعداد العناصر له ،
ولا يتصور التفاوت في القرب والبعث والقوة والضعف في المعدم والعرف ، فإذا هو أمر
وجودي وعمله هو المادة ، وهذا معنى على أصلهم القاسد ، وهو نفي القادر المختار .

وأما المدة فلوجيب : -

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض فبعضها لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني .

الثاني : أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه لعدم ، ولا نفس عدمه ، لأنّ لعدم قيل فالعدم بعد ، وبغير قيل كبعد ، فإذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فإنه يعرض لعدم كما اعترفت به ، والوجودى لا يعرض لعدم ، بل هو أمر اعتبارى ، والحاكم ببقوته الوجودى ، وحكمه مردود كافى تحيز البارى ، وكون كل مرتى مقابلا أو فى حكمه .

المرصد الرابع * فى الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : الوحدة تساقط الوجود ، وكل موجود له وحده حتى الكثير ، قال العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلها ، فأنهما لم يعرضا لنفسى واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا للكثير ، لأنّ لكل ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . وببطلان أنه لو كان الوجود نفس الوحدة لكثرت التفرقة إعداما ، وإنه باطل ، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعداما له ، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز ذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجامع الكثرة ، والوحدة لا تجامعها ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التباين ، وهى مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هى قبل الكثرة ، ومع الوحدة تأبها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعداما .

المقصد الثانى : قد اختلف وجودها ، فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت على المأخذ ، ويخصم للوحدة هنا أنه لو كانت عدما ؛ لكان عدم الكثرة ؛

فالكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتكون موجودة ، وأما علمية فتكون الوحدة عدما لعدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنهما لا يعرضان لموضوع واحد بالخصوص ، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة ، فلا تكون متضافعة ولا ضدا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكىالية ، والمكىلية ، فإن الواحد مكىال للعدد ، وطاد له ، والعدد مكىل بالوحدة ومعدول بها ، والثىء من حيث انه مكىال لا يكون مكىلا وبالمكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الثىء لا ينقسم إلى أمور تفاركة فى الحقيقة ، والكثرة بكون للثىء بحيث ينقسم الى أمور تفاركة فى الحقيقة ، ولا يخفى أن تقابلهما باللب والايجاب ، وأنه قابل بالذات ، إلا أن تحملا أمرين يتبعهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والكثير .

المقصد الرابع : مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها بالاوزام ، كالصمم والمنطقية ، وتقوم لكل عدد بوحداته لا الاعداد التى فيه ، فالمشرة بمجموع وحدات مبلغها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لا مكان تصور المشرة مع اللقعة عن هذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس : فى أقسام الواحد ، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالخصوص ، أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ، أما الواحد بالخصوص فإن لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقى ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة ، وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولا ، وهو المفاوق ، وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متفافية ، وهو

الواحد بالاتصال ؛ كالماء الى احد ، أو الى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ، وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد ، والجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالخص لجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع ، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجنس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما عارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال الضاحك والكاتب واحد فالإنسانية ، أو بالمحول كما يقال : القطن والثلج واحد في البياض ، أولا كما يقال : نسبة النفس الى البدن ، هو نسبة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأنها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها في الحكم ، فنها ما هو وجودي ، ومنها ما هو اعتباري ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها ، وكذلك سائر الأحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع اسم ، ففي النوع ممثلة . وفي الجنس مجانسة ، وفي الكيف مغايرة ، وفي الكم مساواة ، وفي الشكل مشاكلة ، وفي الوشم موازاة ومحاذاة ، وفي الأطراف مطابقة ، وفي النسبة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما النيران ، وقال معاينة : بل النيران موجودان جاز اتهاكما في حيز أو عدم ، فخرج الاعداد ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا تثبيتها ، ومالا ينفك كالصفة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لاهو ولا غيره ، وفي حيز أو عدم ، ليشمل التحيز وغيره ، وأورد عليهم المضاعفان ولا يلزمهم ؛ فانهما غير موجودين . ولكن يرد عليهم الباري مع العالم ،

لامتناع انفكاك العالم عن البارى . لا يقال : يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود ، والعالم عن البارى فى الحيز ، لأننا نقول : لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقول : المواد جواز الانفكاك تعقلا ، ومنهم من صرح به ، ولا يعتمد تعقل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الأثبات

واعلم أن قولهم لاهر ولا غيره مما استبعده الجمهور ، فانه إثبات بواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه زاع لقطى ، ولا يعتمد التسمية والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولا غيره بحسب الهوية ، كما يجب أن يكون فى الحمل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود القدنى لم يصرحوا بكون التخالف فى القهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لا غبار عليه .

المقصد الثامن : الاتئان لا يتحدان . هذا حكم ضرورى . فان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزداد توضيحه فيقال : إن عدم الهويةتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما فلا ، إذ لا يتحد الممدوم بالموجود ؛ وإن وجداهما اتئان كما كانا ، والفرض هو التلبية على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال فنح امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا . .

المقصد التاسع : الاتئان عند أهل الحق ثلاثة أقسام : -

أحدهما المتلازم : وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ؛ ويلزمها المعاركة فيها يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : ما يند أحدهما مسد الآخر ، ولأن الصفة النفسية ما يعود الى نفس الذات ، لا إلى معنى

زائد، فالمقابل أمر ذاتي ليس لمعنى زائد . وأما عند منبثق الأحوال مناكالقاضي فيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلو عنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى : غير زائد ويكفى تدبير الغير ؛ فان صفات الأجناس لا تعمل بالغير اتفاقا . ثم من الناس من ينفي التماثل ؛ لأن الشيثين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية ؛ أو اختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية ؛ قالت المعتزلة . هما المشتركان في أخص وصف النفس ، فان أرادوا انهما مشتركان في الأخص دون الأعم فحال ، وإلا فاذا ذكرناه أصرح ، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل . وهو حكم واحد بطل مختلفة ؛ وأيضا : فالمقابل للثلاثين أما واجب فلا يعمل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون الموادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان في صفة إثبات وليس أحدهما بالثاني ؛ ويلزمه المواد والبياض ؛ وعائلة الرب للربوب ؛

وثانيها الضدان ؛ وهما معنيان يستحيل لقاتيها اجتماعهما في محل من جهة ؛ فمعنيان : يخرج لعدم الوجود والاعدام والجواهر والجوهر والعرض ، والقديم والحادث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو السواد والحلاوة ؛ ولقاتيها ؛ العلم بالحركة والمكون معاً ، والحركة الاختيارية مع الحجر ؛ ومن جهة ، نحو الأصغر والكبير والقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا في الأمور الاعتبارية ؛ والطلمن والتقص والحل والحزمة ؛ وأما اتحاد المحل فلم يفترطه المعتزلة ؛ فذهب قالوا : العلم بالشئ اذا قام بجزء من القاب فانه يضاد قيام الجبل بجزء آخر ؛ والاتصف بالجملة بهما ؛ إذا التابة للحياة اذا قامت بجزء ثبت حكمها للجملة عندئذ ؛ بل زادوا عليه فلم يفترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثتان لافي محل ؛ ويرد عليهم الموت . الحيلة ، فانهما ليسا ضدّين عندئذ مع لمتناع اجتماعهما وثالثها المتخالفان : وهما غير الأولين ، فرسمه : هما موجودان لا يفتركان في صفة النفس ؛ ولا يمتنع اجتماعهما لقاتيها في محل من جهة ؛ وقيل : غير المتثلين ؛

فيكفي: موجودان لا يشتركان في صفة النفس ؛ ولا يضر الاشتراك في بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالحل ؛ وهل يسميان مثلين باعتبار ما اشتراكا فيه ؟ تردد ؛ ويرجم الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول التجار في تعريف التماثل ؛ فانه مماثل عنده للحوادث في وجوده ثقلا ؛ والنزاع في اطلاق ؛ وما أخذه السمع ؛ واعلم أن الخلاف في الغيرين طائفة ههنا ؛ فهم من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فهما لا يجتمعان ، واليه ذهب الشيخ ؛ ومنعه المعترضة الامرضة قالوا : لا يجتمع حركتان .. لنا ممالك ..

الاول : يجب عدم تمايزها بالذات وبالوارض .

الثاني : الالتزام في العلمين النظريين : إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث : أنه لا يجب ؛ فيجوز اتصافه بحد المثل وانه ضده .

الرابع : لو جاز لم يمكننا الجزم بأن التام بالحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالاول .. اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع .

والثاني .. لانه لا يوجب السلب الكلي .

والثالث .. لانه فرع جواز الخلو ؛ وان الحل لا يخلو عن الشيء وضده .

والرابع .. للالتزام ،

لهم : الجسم بنفس في الصبغ فيملوه كدرة ثم كبة ثم سواد ثم حلوة ، وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها لون مخالف للآخر ، وتوارد على الجسم بدلا ، وبالتالي يزول الاول ولا يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لا يكون احدهما سلبا للآخر أو يكون .

والاول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان ،

وإلا فهما الضدان ، وقد يفترق في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف واليعدى كالمواد والبياض دون الحمر والصفرة ، قالوا : وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للتلج ، أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم ؛ وقد يحل المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويسير عنه جسم وجودى كالز ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا حاد ولا جأر ، أو دونه فيخلو عن الوسط ؛ كالشفاف وأيضاً : قد يمكن تعاقبهما على المحل كالمواد والبياض ؛ أولاً كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا : بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ وما يتوهم بخلاف ذلك نحو التفضية والزيادة ، ونحو الخير والشر ، فن العدم والملئكة ، أو التضاد فيه بالعرض ؛ ضد الواحد لا يكون إلا واحداً ، فدمجاعة ليس لها ضدان هما التهور والجبن ؛ بل لا تضاد إلا بين الأخرى كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عديم أحص مما عند المتكلمين والثاني : إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل للأمر الوجودى فعدم وملئكة ؛ فإن اعتبر قبوله في ذلك الوقت كالكو سنج ؛ فإنه عدم الحية من من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصقا ؛ لا للأمر ؛ فهو العدم والملئكة المجهوران ؛ وإن اعتبر قبوله في أهم من ذلك ، بل بحسب نوعه ، أو جلسته القريب أو البعيد ؛ كالعمى للعقب ، لا كعدم القيام بالنير للفارق ، فهو العدم والملئكة الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان واللا انسان .

خاتمة : التقابل بالذات إنما هو بين العلب والإيجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما ثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ؛ ولولا ذلك لم يتقابلا ، فإن معنى التقابل ذلك ؛ فالحير : فيه أنه ليس بشر وهو طارض ، وفيه أنه خير وهو ذاتي ؛ وكونه شرا ينفي كونه طارضا ؛ وكونه ليس خيرا ينفي الثاني ؛ والثاني لذاتي أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل : بل التضاد ، إذ فيها مع السلب أمر آخر زائد ، وهو غاية الخلاف .

المرصـد الخامس في العلة والمعلول . وفيه مقاصـد : —

المقصد الأول : — تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري ؛ فلاحتـاج إليه يسمى علة؛ واحتـاج معلولا ، والـعلة إما جزء الشيء، أو خارج عنه .
والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالحـيثة للسرير ، فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة ؛ كالخشب له فهو المـادة ، ولها أسماء باعتبارات مختلفة ؛ فإذ تتوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل : من جهة استـمداها للصور ، ونـعصر : إذ منها يتبدأ التركيب ؛ واسـطقتس : إذ إليها ينتهى التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصان باسم علة الماهية .

والثاني : إما ما به الشيء ؛ كأنـجار له وهو الفاعل ؛ وإما ما لأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يـخصان باسم علة الوجود ؛ والأوليان لانوجدان إلا للركب ؛ والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار . وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة في الخارج ، وإن كانت علة في القهر ؛ فإها علاقة العلية والمعلولة . ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة ، وأنها قد تكون علة طاعلية ، أو مع الغاية كما في البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما في المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية ، ولا يتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام آخرين آخرين إليها . فان قيل : قد تركت قسما وهو الشرط ، فنـنا : انه جزء للفاعل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ؛ ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع . فان قلت : فعدم المانع جزء من علة الوجود ، وانه خلاف الضرورة . قلنا : عدم المانع لانحقق له في نفس الأمر ؛ ولا يتميز له ولا يثبت ؛ فكيف يكون . يبدأ لوجود الغير ؛ نعم :

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودى؛ كمدم الباب المانع للدخول؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه؛ وكمدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه للسقوط؛
الأخرى بما لا يعلم الا بلازم عدى، فيمبر عنه بذلك، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر
المقصد الثانى: - الواحد بالشخص لا يعطى بهلتين مستقلتين لوجبهين.

الأول: لو علل بمستقلتين لكان محتاجا اليهما للحلية، مستغنيا عنهما؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستغناء.
الثانى: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فكل جزء العلة التامة، أو لأحدهما، فهى العلة؛ أو لألأى منهما، فلا شئ منهما بطله؛ وجوزه بعض المعثرة؛ كجوهه فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذب الآخر على سوية فى القوة والسرعة.

وأما المثالان: فهما واحد بالانوع، فيجوز تعليقه بمستقلتين كالحالقة، فان مخالقة السواد الحلاوة مثل مخالقة الحلاوة للسواد؛ ثم انه يعطى كل بحله عند من يقول بأن مخالقة أمر ثبوتى؛ وأيضا: فالحرارة نوع واحد، ثم يعطى فرد منها بالنار، وفرد بالحس؛ وفرد بالحركة؛ وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد.
فان قيل: الماهية ان اقتضت الحاجة الى أحدهما علل الأمران بها، والا استغنت عنهما فلا تعطى بشئ منهما. قلنا: هى تقتضى الاحتياج الى علة ما، والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول لهلتين الى كل منهما؛ بل الى مفهوم أحدهما الذى لا ينافى الاجتماع
المقصد الثالث: - يجوز عندنا استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى. ومنه الحكاء
الا بتعدد آلة أو شرط أو قابل. وأما البسيط الحقيقي للواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة التحيز ولقبول الاعراض، فهما أثران لبسيط، لا يقال: أحدهما باعتبار الحال، والآخر باعتبار الحيز؛ لأننا قول: بل الكلام في قابليته لها وهو من عوارض ذاته

والحق أنه لا يتم الا ببيان بساطة العلة، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه :-

الأول: لو كان مصدرا لـ (١) ولـ (ب) لكان مصدرية (١) غير مصدرية (ب) فإن دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وطاد الكلام فيهما ولزم التلحم.

الثاني: أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب السخونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة، فلو لا أنه مركز في العقول أن اختلاف الأمر لا يكون الا باختلاف المؤثر، لما كان كذلك.

الثالث: أنه لو كان مصدرا لأثرين لكان مصدرا (١) و(١) وليس (١) وأنه تناقض. والجواب:

عن الأول: أن المصدرية أمر اعتباري، فلا تكون القات مصدرا لها، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود. وإن سلمنا: فالتلحم في الأمور الاعتبارية غير ممكن

وعن الثاني: أن الاستدلال انما هو بالتخلف لا بالاختلاف، فانا لما رأينا نارا ولا برد، وماء ولا حر، علمنا أنهما مختلفان

وعن الثالث: لا نسلم أن صدور (١) ولا (١) تناقض، فإن تقيض صدور (١) هو لاصدور (١) وأما صدور لا (١) فلا يناقضه

المقصد الرابع: قال الحكماء: البسيط لا يكون قابلا وفعلا، والا فهو مصدر لقبول والفعل. وقد عرفت جوابه، وأيضا: فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب،

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون الشيء نسبتيًا مختلفتان من جهتين ، فتجب من جهة ، ولا تجب من جهة . ومنهم من أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام ، وهو لا يناقى الوجوب . وأورد عليه أنه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، وذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول ، ويتم الدليل ، إذ قول : نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يصاد الى الجواب الأول فيكون الثاني لنرا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجسطانية لا تحيد أثرًا غير متناه ، لاقى المدة ولا في المدة ولا في المدة . واحتجوا عليه بأن قوة النصف في الطبيعي نصف قوة الكل ، لتساوى الصغير والكبير في القبول ، لأنه لجممية المشتركة وتفاوتهما في القوة ، فلها تنقسم باقسام المحل ، وقوة النصف في القمري النصف ، لتساوى في الفاعل فرضًا والتفاوت في القابل ، إذ المعاوق في النصف أعنى القوة الطبيعية أكثر ؛ فإذا فرضناها من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر ضعفه ؛ وضعف المتساوي متناه ، وهو خلاف المفروض ؛ واما غير متناه ، فتقع الزيادة عليه في الجهة التي هو بها غير متناه ، فهو متناه ، وانه محال . وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها ممنوعة

الاول : ان القوة الجسطانية مؤثرة

الثاني : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امکان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود المركبتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء ؛ كذلك القمر وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لا تمتد الى تعقل كلي بل الى قوى جسمية مع عدم قناعها عند

المقصد السادس : الدور مخمّنة، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها، لأن العلة متقدمة على المعلول ؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، فإن قيل : معنى التقدم بالعلة أن كان نفس العلية كان قوّه لزم تقدم الشيء على علته جارياً مجرى قوّه لزم عليه الشيء لعلته ؛ فيمنع بطلانه ؛ لأنه عين المتنازع فيه . وإن أردت به أمراً وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره ؛ فإنا من وراء المنع في المقامين . فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود لم توجد غيرها ، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس ، فإن أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يصح أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت اليد ؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضروري . وقد يقال : كل واحد منهما مفترق إلى الآخر المفترق إليه ، فيلزم افتقاره إلى نفسه وأنه محال ، إذ الافتقار نسبة بين الشيئين ؛ والاقوي أن نسبة المفترق إليه بالوجوب ؛ والمفترق إلى المفترق إليه بالامكان ، وهما متنافيان . ولا يرد المضائق لانهما اعتباريان ، أو تلازمهما لوحدة الدب . ومع ما سبق فإن عني بالافتقار امتناع الاشكاك فقد يتعاكس ؛ ولا امتناع . وإن أريد مع نعت التأخر ، جاء في التأخر ما جاء في التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول ؛ والا فقد اقترعا ؛ فليس وجوده لوجودها . فإن قيل : لعلها في الزمان الأول توجد في الزمان الثاني ، قلنا : الإيجاد أن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه ؛ وإن كان غيره كان ذلك موجبا في الحال له في ثاني الحال ، فله إيجاب وتتمسك له ؛ وفيه نظر . لأنه ليس موجبا بل إيجابا ، والأول التماسك معالقا ؛ ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس المعلول . وقد يجاب : بأنه لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس ؛ فليس حصوله لا إيجابها له ، والأول هو التعويل على الضرورة ، فإن معنى الإيجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفعت، وبالجملة:
فليس وجوده عن علة غير ایجاد العلة وإيجابها إياه، فلا إيجاد حال عدم بالضرورة
المقصد الثامن : التسلسل محال، وهو أن يمتد الممكن إلى علة، وتلك العلة
إلى علة، وهلم جرا، إلى غير النهاية. لوجوده:

الأول : جميع تلك السلسلة أي بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها
شيء منها. ليس بمعدوم، والا فيعدم جزء، والمفروض عدم دخول غير الأجزاء
التي كل واحد منها موجود، فهو موجود، إذ لا واسطة، وليس بواجب لاحتياجه
إلى كل جزء، فهو ممكن، فله علة خرجية، إذ لا يوجد للشيء لا يكون نفسه ولا
شيئا من أجزائه، ولا أوجد نفسه وأنها توجد جزءا، فإن جميع الأجزاء لو
وقع غيرها كان المجموع واقعا بغيرها، فلم تكن علة، فلا يكون ذلك الجزء مستندا
إلى علة داخلة في السلسلة، وهو خلاف المفروض

الثاني : أنا نفرض من معلول ما إلى غير النهاية جملة، وما قبله بمتناه إلى
غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ، فالأول بالأول
والثاني بالثاني وهلم جرا، فإن كان بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
كان الناقصة كالزائدة. هذا خلف، والا وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه
في الناقصة شيء، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد
عليها إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم إقطاعهما وتناهيهما
هذا خلف، وهذا الدليل هو العمدة، وقد قضى بمراتب الأعداد، لأن الدليل
قام فيها مع عدم تناهيها، والجواب: أن العلوات قد ضبطها وجود، فليس وهما
محضا حتى يكون إقطاعها باقطاع الوجود، وذهابها باعتبارها، بخلاف مراتب الأعداد،
وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان، فنختار أنهما
تقطعان باقطاع الوجود أو أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم تساويهما في نفس الأمر،
بخلاف ما له وجود فانه يلزم إما إقطاعه في نفس الأمر أو عدمه في نفس الأمر

وكلامهما محال . وانما قلنا قد ضبطها وجود ليتناول كل ماله وجود إما مطلقاً وإما على سبيل التعاقب ، فإن ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الوجود . وقال الحكماء : انما يتمتع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل ، وترتب إما وضعا وإما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقص . وأنت تعلم أن الدليل مأم تقيمه في كل ماضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف ، وإنه يوجب بطلان الدليل

الثالث : ما بين هذا المعلول وكل علة متناهية إلا أنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهياً ؛ لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد . فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد على فرسخ يكون المجموع لا يزيد على فرسخ إلا بجزء ضروري . ومالا يزيد على المتناهي إلا بواحد . فهو متناهٍ واعترف من احتج به بأنه حذو

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والتالي باطل ، أما الشرطية : فلأننا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس فإن الأخير معلول وليس بعلة ، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضادان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود ، فلا بد أن يوجد إزاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة

الخامس : أنا سلبين انتهاء الكل إلى الواجب قداً ، وعنده تقطع السلسلة وهذا يختص بالتسلسل في العلل وأنما يتم إذا أنبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل ولا لزم الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كيبوسة الحطب للاحراق . والجزء ما يتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودي ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد العاشر : في العلة والمعلول على اصطلاح منبثق الاحوال وأحكامهما
عندم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : في تعريفهما : وأقرب ما قيل فيه قول القاضي : العلة صفة
توجب لمعلها حكما ، فيخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والحديثة . ومعنى
الاجاب ما يصح قولنا : وجد فوجد ، ولمعلها يشمر بأن حكم الصفة لا يتعدى
الحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما . وعلى هذا
فالمعلول الحكم الذي توجبه الصفة في محله . وأما نحو قولهم العلة ما توجب
معلولها عقيبها بالاتصال أو ما كان المثل به . سميلا وهو قوله كان كذا لأجل
كذا . فدورى ؛ وما تغير حكم محلها . أو اتى يتجدد بها الحكم يخرج
الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا : حكم العلة لا يتعدى محلها ، وأنكره الاستاذ
تقريبا على القول بالحال وإن أنكره . والبصريون من المعتزلة حيث قالوا :
الله يريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة : توابع الحياة كالعلم والقدرة
إذا قامت مجزءة من الحى أوجب للجموع حكمها . فكانت طالما قادرا .
مختلفا غيرها كالألوان ، واختلفوا في الحياة فألحقها الخلق منهم
بالتقسيم الثانى قائما لئمت من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم لو لم
تتم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها ويطلب أنها عرض وأن نسبتها الى المحال
سواء . أو بمحل آخر فيكون زيد طالما يعلم قائم بمروره وهو باطل بالضرورة .
فإن قيل : وجود الجوهر عندكم علة لروثته مع قيامه بنفسه ، وأنما نجوزة إذا
كان جزأ لحل الحكم وما ذكرتم ليس كذلك . ، وأيضا : فإنه تمثيل فلا يفيد
الحكم السكلى ، وجوزتم كون البارى فاعلا واتفعل ليس قائما به . والعلم والقدرة
بوجوبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود
الجوهر علة لارؤية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزءه لو أوجب الحكم لكل ثم كونه الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزءه والجهل بآخره ، لا يقال . هذا تقدير محال لتضادهما باعتبار تضاد حكيمهما ، لا نأقول : أنه جائز لقادته وامتناعه لتضاد حكيمهما باعتبار تعديتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والعجز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم ، لكن اختلفت طرقهم في بيانها فنهم من ادعى الضرورة . فأن الكلام في الحكم النبوي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوده .

الأول : لو جاز العالمية بعلم معدوم ثم الجاهلية بجهل معدوم . فأذا عدما من محل كان عالما جاهلا . قلنا : — النزاع في ثبوت الصفة المدمية لا في سلب الصفة ، وأيضا . فلا نعلم اجتماع المدميين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم . وبينهما تضاد .

الثاني : شرط العلة قيامها بالمحل ولا يتصور في العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدم .

الثالث : الإيجاب صفة ثبوتية ، لأن تقيضه عدمي . قلنا : قد عرفت ما فيه ، وأن قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا ، أو العلم وأنه حال فليس بوجوده ، قلنا : العلم الذي هو موجود وقرق بينه وبين العلم مع الوجود .

المسألة الرابعة : العلة العقلية مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم ، وهذا مما لا خلاف فيه أصلا ، ومنعكسة أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة وأوجبه الاصحاب في القديمة ومنعه المعترضة . ولزعمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير دلة . فجاز في المقارنة في العلم وسيأتي تمامه في بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منكممة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين. لا يقال فيماذا تختار العلة عن غيرها ؟ لأننا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسة : ليجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقاً أنه لا يتصور علم بلا طائفة سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا. فإن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالحل والحياة ، واتقاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والكلام في شروط تأثيره

المسألة السادسة : لا توجب العلة الواحدة : ممكنين مختلفين وقد اختلف فيه . واعلم أنه . ان جار الافتكك كالعالمية بالسواد وبالبياض امتنع . والإلزام عدم الافتكك أو عدم الاطراد . قيل هنا اشكالان .

الأول : قد علم واحد طائفة ومتعددة أذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض . قلنا : التزمه القاضى واثبت الصلوكى علوما غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وإنما التعدد في تعلق العلم أو العالمية . وأما في الشاهد . فالعلم متعدد .

الثاني : الحياة توجب صحة العالمية والقادرية قلنا . شرط لاعلة . وأما ان امتنع الافتكك كالعالمية بالمواد وبالعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى في الشاهد من جلس واحد ويمنع في المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لا يثبت حكم بملتين عكس الأول ، أما على الجمع فلا أنه استثنى بكل عن كل كما مر ، ولأن الملتين إما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان ، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البديل فضرورة أنه لا يجوز تحليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى فان قيل : العالمية محلة بعلم الله وعلما وهي حكم واحد . قلنا : لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلا أن حقيقتهم

مال الانفراد والاجتماع واحدة ، فادالم تؤثرا منفردتين لم تؤثرا مجتمعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة .

المسألة الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :-

الأول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كالحياة للعلم

الثاني : العلة وجودية والشرط قد يكون عديميا كاتقاء الضد وهو مختار القاضى .

الثالث : قد يكون متعددا أو مركبا .

الرابع . الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لاتماكس بخلاف الشرط ، إذ قد يفترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنه بعض أصحابنا . والحق جوازه إذ لم يوجب تقدم الشرط كقيام كل من المبتئين بالآخرى .

السادس : الشرط قد لا يبق ويبقى المشروط كتعلق القدرة للعادث .

السابع : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على شرطه .

التاسع : العلة مصححة اتفاقا ، في الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة

للعلم . ومنه المحققون لجواز توفقه على شروط آخر .



الموقف الثالث

في الأعراض وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة في تقسيم الصفات

الصفة النبوتية عندنا تنقسم الى تقسية وهي التي تدل على القات دون معنى زائد، ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا ، ومعنوية. وهي التي تدل على معنى زائد على القات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : التقسية مالا يصح توهم ارتفاعه عن القات، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :-

الأول : التقسية فقال الجبائي : هي اخبر وصف النفس التي بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس ، وقال الاكثرثون . هي الصفة اللازمة ، لجوزوه واثبتوا انها يشترك فيها الموجود والمعدوم .
الثاني : المعنوية ، فقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة بالفاعل وهي الحدوث ، وليست تقسية ، إذ لا تثبت حال العدم ، ولا معنوية لأنها لا تطل بصفه .

الرابع : التابعة للحدوث ولاتأثير للفاعل فيها ، فنها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للأرادة ، ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريًا ، وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم ، وفي الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبًا ، أو بالأرادة ؟
المرصد الأول في إجماعه الكلية وفيه مقاصد

المقصد الأول في تعريف العرض . أما عندنا فوجود قائم بتمحيض ، وأما عند المعتزلة فالوجود قائم بالتمحيض لأنه ثابت في العدم عندهم ، ويرد عليهم

القضاء فانه عرض عندكم . ولا ينمكس على أصل من أثبت عرضا لافي محل كأبي
المذيل للكلام ، واما عند الحكماء : فاهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
أى في محل مقوم . ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن
يكون وجوده هو وجوده في الموضوع .

المقصد الثاني : في أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحي وهو
الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لا يختص به
وهو الأكوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود ، دل
عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فن منه
نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزه فلائه
ليس عددا أولى من عدد كذا مر ، والحق هو التوقف ؛ لضعف المأخذين ، ووجهه ظاهر .
المقصد الثالث : في أقسامه عند الحكماء ، ذهب الحكماء إلى أنه منحصر في المقولات

التمتع ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتداد عليه ، وعدمهم الاستقراء ، قالوا
المرض إما أن يقبل لقائه القسمة أم لا ، والأول الكم ، وإنما قلنا لقائه ليخرج
الكم بالعرض ، كالمعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شيء غير
شيء ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الإمام الرازي أنه مختص
بالم متصل ، فيكون الحد غير جامع ، والثاني اما أن يقتضي القسمة لقائه ، أى يكون
مفهوما معقولا بالقياس الى الغير أولا ، والثاني الكيف : فرسمه عرض لا يقبل القسمة
والنسية لقائه ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة واقسامه سبعة :-
الأول أين : وهو حصول الجسم في المكان أى في الحيز الذى يخصه ، وقد
يقال لكونه في مثل الدار أو البلد مجازا .

الثاني متى : وهو الحصول في الزمان أو طرفه كالحروف الآتية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض لشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى

بعض ، والى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضمان لاختلاف نسبة الأجزاء الى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به ؛ وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعيا كالأهاب ، أولا ، ومحيطا بالكل كالنوب ، أو ببعض كالحاتم

الخامس الإضافة : وهى النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالأبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هى الآين ، وإذا نسبنا الى كونه ذا مكان كان مضافا . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعلمه وتحققه فى سائر للنسب ، فإنه مما قد طول فيه ، وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمسخن ، مادام يسخن ، فهو إذا غير ماهو مبدأ لسخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن يتفعل : وهو للتأثر ، كالمسخن مادام يتسخن ، فهو إذا غير اسخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها ، لثبوته قبله .

قبل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فبطل الحصر ؛ فقالوا : لانعلم انهما عرضان ، ادلا وجودهما ؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأمراض فيها ، بل المقولات وهى الاجناس العالية ، فلا تردان إلا اذا أثبت أن كلا منهما مقول على مانحته قول الجنس وتحت أجناس ، ولا يندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شيء منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التمتع جنسا لما نمته ؛ لجواز أن يكون مانحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو طارض لها ، ولا كونها أجناسا مالة لجواز أن يكون مانحتها أنوعا حقيقية ، فيكون جنسا مفردا ، أو يكون اثنين منها أو أكثر داخل تحت جنس ، فيكون جنسا متوسطا أو سافلا . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كإم ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء وهو الوضع ، أولا ، وهى إما الى كم ، فإن كان قارا ، فإن انتقل به فهو الملك وإلا فهو الآين ، وإن كان غير قار فهو متى ، وإما الى نسبة فالمضاف . وإما الى كيف ولا تنقل إلا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره وهو أن يفعل ، وإما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته ، بل لعارض . ولا يخرج مما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالأحاطة ، حتى تنحصر فى الآين والملك ، كالمادة والمطابقة . وأيضا : فاعتبرت فى الوضع نسبة الأجزاء الى الأجزاء وألى الخارج ؛ فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام . وأيضا : فبقي النسبة الى العدد ، ولا يرهان على انتفائه . وأيضا : فالنسبة الى الزمان لا يتعين أن تكون متى ، فأن الحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لحصوله فيه . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لا تنقل الا بأنه من غيره ، أو منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة للحصول فيه وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز ، وبالجمله فليس ضروريا ، وأنتم مطالبون بالحجة ، ولو قيل أستقرأنا الوجود فإ وجدنا غير ذلك كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذى اثر الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فأن فيه تقريبا الى الضبط ، وتبيدا عن الخبط .

المقصد الرابع : فى إثبات العرض : لم ينكر وجوده إلا ابن كيماف ، والقبائلون به اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه ، إلا شذمة كأبى الهذيل ، فانه يجوز إرادة عرصة محدث لاقى محل ، وجعل البارى تعالى مريدا بها ، والضرورة كافية لنا فى المقامين .

المقصد الخامس . في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل .
 فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في التحيز ، وفيه نظر .. فإن ذلك هو
 انتقال الجوهر وأما انتقال العرض : فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر
 وأما عند الحكماء فلأن تشخصه ليس لقائه ، وإلا انحصر نوعه في شخصه ،
 ولا لما يحل فيه ، وإلا دار ، ولا لمنفصل ، لأن نسبتته إلى الكل سواء ، فهو
 له ، فالخاص في المحل الثاني هوية أخرى ، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء
 الهوية ، وفيه نظر .. لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ، ولا يلزم انحصار
 النوع في الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فإما أن يحتاج العرض
 المميز إلى محل معين فلا يفارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لا يوجد
 العرض ، وفيه نظر .. إذ قد يحتاج إلى محل بلا شرط التميز ، وأنه أعم من
 المميز ، فيوجد بلا شرط عدم التميز ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التميز اعتبار
 عدم التميز فيه كما قد علمت . وأيضا : فهو وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز ،
 فإن قيل : هذا انكار للحس فأزاحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره ، والحرارة
 تنتقل من النار إلى ما يماسها . فالجواب . أن الخاص في المحل الثاني شخص
 آخر يحدده الفاعل المختار ، أو يفيض من العقل القمالة لاستعداد يحصل له من
 المجاورة .

المقصد السادس . لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا
 لفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تميز الصفة تبعا لتمييز الموصوف ،
 وهذا لا يتصور إلا في التحيز ، والعرض ليس بمتحيز ، فلا يقوم به غيره
 الوجه الثاني . العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه
 وتسلسل ، وإلا فجميع تلك الأعراض لا في محل . وقد عرفت بطلانه ، وإن
 انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفان .

أما الأول .. فلا نالنا لم أن القيام هر التحيز تبعاً ، بل هو الاختصاص
الناعت، ويحققه أمران : -

الأول : أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعاً لتحيزه ، وإلا كان
الشيء مشروطاً بنفسه أو لتحليل .

الثاني : أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سبق منه من غير شائبة تحيز .
وأما الثاني .. فلا أنه لا ينبغي أن يقوم عرض بعرض ، وذلك بأخر مرتبة
الى أن ينتهى إلى الجوهر ، وهو محل النزاع

احتج الملازمة : بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة ، فأنها توصف بهما
دون الجسم ، والجواب . أنه لا يصح لأعلى مذهبن ، فأنهما ليسا عرضين ، بل
للسكنات المتخللة ، وقتنها وكثرتها . ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات
الحركات أنواعاً مختلفة بالحقيقة ، وليس ثمة إلا الحركة المخصوصة ، وأما السرعة
والبطء فن الأمور النسبية ، ولذلك فأنها سريعة بالنسبة إلى حركة ، وبطيئة
بالنسبة إلى أخرى ، وأما المشونة والملازمة ، فان سلم أنهما كيفيتان ، فقيامهما
بالجسم لا بالمسطح .

المقصد السابع : ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى
زمانين ، فالأعراض جلستها على التقضى والتجدد ، وتخصيص كل بوقته
للقادر المختار ، ووافقهم النظام والكمي ، وقالت الملازمة ببقاء الأعراض ،
قالوا وما لا يبقى يختص مكانه بوقته لا قبل ولا بعد . احتج الأصحاب بوجوده :-
الأول : أنها لو بقيت لكنت باقية ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض
بالعرض ، قلنا : لا نسلم أن البقاء عرض .

الثاني : يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية إجماعاً ، فلا هي اجتماع
المثلان . قلنا : يخلفه فيه بأن بعدم الأول ، ويلزمكم في الجوهر
الثالث : وهو العمدة أنها لو بقيت امتنع زوالها ، واللازم باطل بالإجماع
وشهادة الحس ، بيان الملازمة .. أنه لو زال ، فاما بنفسه ، وإما بغيره ، والغير

إما أمر وجودى يوجب عدمه لقائه وهو طرو الضد ، أو لا يوجبه لقائه وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والاقسام باطلة ، أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لا يوجد ابتداء ، وأما زواله بطر وضده : فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه ، فإن المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه معاللا بطرياقه لزم الدور . أو تقول : لما كان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقي أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بعدم مختار ، فلأن التفاعل بالاختيار لا بد له من أثر ، والمعدم نقي محض لا يصلح أثرا . أو تقول : ما أثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلا . وأما زواله يزوال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا تسلسل ، وإن كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قوله فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضا قد يزول بضد ، قوله حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجبت فى الشرط تقدمه منعنا ، وإلا لم يمتنع التعاكس ، بما أن دخول كل جزء من الحلقة فى حيز الآخر مشروط بمخرج الآخر عنه وبالعكس ، وبالحلقة .. فهما معافى الزمان ، إذ العملية تقدم فى المثل ، فقد يكون طرياقه حقة مع كونها معافى الزمان كالملة والمولود ، وأيضا : فقد يزول لأن التفاعل الذى فعله لا يفعله ، لا لأنه يفعل عدمه ، وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل ، وأيضا : لانعلم أن العدم لا يصلح أثرا ، نعم ذلك فى العدم المستمر ، وأما العدم الحادث فقد يكون فعل التفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضا : فقد يزول يزوال شرط ، قوله هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون أعرافا لاتبقي على التبادل إلى أن تنتهى الى مالا يبدل عنه وعنده يزول ؟

واعلم أن النظام طردهذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال:
والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حال الخلال ، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام تقضا
عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لمرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ،
أولا يخلق الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجزم مثله فى المرض ، إلا
أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم
لا يعدم ، إذ قد يبا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضرورى ،
وسياتيك زيادة بحث عن هذا الموضع . ثم لقاتلين ببقاء الأعراض طرق : —
الأول : المشاهدة ، قلنا : لدلالة لما كلماء المدافق من الانبوب يرى مستمرا
وهو أمثال تتوارد .

الثانى : فليجزم مثله فى الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكما
ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولا لم يتصور
الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده فى الوقت الثانى ، وإذا جاز
مع تحلل المدغم فبدونه أولى ، قلنا : الشيخ منع إعادة العرض ، وإن سلم فقياس بلا
جامع ، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل ، بل ذلك عندنا جاز وهذا ممتنع .
المقصد الثامن : العرض لا يقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن السواد
القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم
لا يوجد فى مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فإن الشئ إذا علم
بليته اطمأن اليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفا ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب من الإضافات المتشابهة بالطرفين ،

والحق أنهما مثلان ، فقرب هذا من ذاك يخالف بالشخص لقرب ذاك من
هذا وإن شارك فى الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ، ويلزمهم قيامه بأكثر من
أمرين . وقال أبو هاشم : التأليف عرض ، وأنه يقوم بجوهرين لأكثر ، أما الأول

فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك، ولا يتصور في المدم المحض، فهو صفة ثبوتية، ولا يقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة، فهو قائم بهما وهو المطلوب. وجوابه: منع أن عمر الانفكاك لتأليف بل للفاعل المختار. وأما الثانى.. فلأنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء متتالية لمدم التأليف بدم جزء واحد من الثلاثة، والثالث باطل، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً. وجوابه: أن التأليف الذى بين الجزئين غير الذى بين الثلاثة وإن مائه، والمننى هو الثانى.

المرصد الثانى فى الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول: الكم له خواص ثلاث :-

الأول: أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على الوهمية، وهى فرض شيء غير شيء، وعلى القسمة، وهى الفصل والترك، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولما للأعراض بواسطة اقتران الكمية بها، والثانى لا يقبل الكم، لأن القابل يبقى مع المقبول، وعند الفك لا يبقى الكم الأول بعينه؛ بل يزول ويحصل كان آخران. نعم الكم بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية كما بعد الحركة إلى الحيز المكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما. والمعد لا يجب اجتماعهما مع الآخر

الثانية: وجود ماد فيه بدمه؛ إما بالفعل كما فى العدد، وإما بالتوهم كما فى المقدار؛ كما بعد الأشل بالأذرع. ومعنى العد: أنك إذا أسقطت منه أمثاله ففى الثالثة: المساواة ومقابلها أعنى الزيادة والنقصان؛ وهو فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء فلما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أو أكثر أو أقل قال الامام الرازى: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمقاوطة، لأن المساواة اتحاد فى الكم فيلزم الدور، ولا يقبل القسمة، لأنه يختص بالتصل منه،

كأنه أخذ القسمة الاشكالية ، بل بوجود الماد

المقصد الثاني : في أقسامه ، فإن كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فإن أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء . باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب ما يبدأ منه فرضا ، والا فالمتصل كالعدد ، فإنك إن أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى الى الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضي والمستقبل ، وإما قار الذات وهو المقدار ، فإن انقسم في الجهات الثلاث لجسم ، أو في جهتين فسطح ، أو في جهة واحدة نخط . والمتصل هو العدد لا غير ، لأنه لا بد أن ينتهي الى وحدات ، والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وان كانت عارضة لها فهي كم بالعرض ، والكلام في السكم بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان أخر ، فلا بد من الإشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ، ولأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ، وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، وللتخن وهو حشو ما بين السطوح ، وللتخن النازل ، ويسمى حينئذ التخن المساعد سمكا ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ، ولعمان أخر ، مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع الى مؤخرها ، والعرض للآخذ من بين الانسان أو ذوات الأربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض . واعلم أن هذه المعاني منها ما هي كيات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهي كميات مع اضافة كالتفروض ثانيا ، وقد يعتبر معه اضافة ثالثة كالاطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه ، وإما بالعرض وهو أقسام :

الأول : محل الكم كالجسم

الثاني : الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم محلها الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها فافرضناه بخواص الكم مما ليس بالذات فلا أحد هذه الوجوه

واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما في الحركة فأنها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ، ومنطبقة على الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتمرك فتتجزى بتجزيه ، والكم المنفصل قد يعرض للمنصل ، كما اذا قسمنا الزمان بالساعات أو الأشل بالاذرع ، وقد يكون الشيء كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فانه كم بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافا للحكماء ، بل لمكين : —

أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لا توجد أمران : —

الأول : لو وجدت فلها وحدة ولزم التلسل . قالوا : وحدة الوحدة نفس

الوحدة وقد مر .

الثاني : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، واقسام المحل يوجب اتقسام ماحل فيه ؛ لأنه إن كان في جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان في كل جزء فلما بالتمام فيقوم الواحد بالكثير ، أولا بالتمام ، فيكون جزء منه فلما بجزء وجزء بآخر وهو

المراد بالانقسام ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان
لا عائل له ؛ لأننا رهنا على أن كل جزء من الحبل متصف بجزء منها ، ولا معنى
للسريان إلا ذلك : فإذا كانت الوحدة وجودية زمت انقسامها ، وأنه ضروري البطلان
وثانيهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية ، وإلا فإن قامت بالكثير
فأما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ، أو من حيث عرض له أمر
صار به واحدا فنقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ،
ووحده أمر وجودي بالضرورة ، وككونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض
فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي
تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالمجموع ؛ فإن تخيل كان اعتباريا ؛
ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فقل تبصر بوجود
في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأنهما اثنان ،
وبعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .
المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركيب الجسم من الجزء
الذي لا يتجزى ، فانه لا اتصال بين الأجزاء عندئذ ؛ فكيف يسلم أن عدة اتصالات
وأن الأجزاء بينها حد مشترك ، والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛
والقسمة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولا عاد له غير الأجزاء ؛ المهم إلا
بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين : —

الاول : أن الجسم الواحد تتوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله
شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال
لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأننا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛
أي مضروب إحدهما كمضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا
فلأن إذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لها وحدت سطح آخر ، والشيء

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد المدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ،
وبه تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء . والجواب : أنه فرع تى الجزء الذى لا يتجزى ،
وأما من قال به ؛ فانه لا يسلم حدوث شىء لم يكن وعدم شىء كان ؛ بل ما كان
من الأجزاء فى الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

الثانى : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهريته باقية ، والمتغير القابل للصغر
والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فانه أيضا فرع الهيولى
وقبولها للتقدير المختلفة وإثباتها فرع شىء الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان نو. بين : -

الاول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه . وليس تقدما بالعلية والذات ،
والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لا يحصاه عندكم ، فيكون الزمان زمان ، والكلام
فى ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فجنوع الأزمنة
يكون أمسا مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا
فى المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف
الشىء لا يكون جزؤه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان ليس بزمان
آخر ، فالتقدم طرأ لها بالذات ولنيرها بواسطتها ، إذ لا يكون كل تقدم
لتقدم آخر ؛ وإلا تسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات ، وهو
الذى نسميه الزمان :

الثانى : الزمان الحاضر موجود ، وإلا لم يكن الزمان موجودا ؛ لأنه منحصر
فى الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيصير
حاضرا ، وإذا كان لا حاضر فلا ماضى ولا مستقبل ، فلا وجود للزمان ، وهو
خلاف المقروض ، وأنه غير منقسم ، وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع
أجزاء الزمان ، والضرورة قاضية بطلانه ، وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كله
حاضرا ، وإذا كان الزمان غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث ،

إذ ما من جزء إلا وهو حاضر حينما ، فيتركب من آتات متتالية ؛ والمثروص
أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزى ، لأنه من عوارضها
وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لا تقولون به ،
أو ينطه بدليله . أجاب عنه ابن سينا : لم قلتم إنه لو وجد فاما في الآن أو في
الماضي أو في المستقبل ، فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولا يلزم من
كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد
في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال :
جميع الحركات الماضية لا توجد ، وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل
باطل . قوله . لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر
الأعم في عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شيء منها لم يوجد الأعم قطعا ،
فإن العام لا وجود له إلا في ضمن الخاص . والامام الرازي نقضه بالحركة نفسها ،
إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضروري . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى
القطع ولا وجود لها ، وبمعنى الحصول في الوسط مستمرة من أول المسافة إلى
آخرها ، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في الزمان ، فإن زمان الطوفان لا يوجد
الآن ضرورة .
احتج الحكماء بوجهين :-

الأول : أنا نترض حركة في مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى
منها في السرعة ، فإن ابتدأنا بما قطعنا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحدهما
قبل واقطعتا معا ، أو انقطعت إحدهما قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛
وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع ، قطعت الحركة
السريعة أكثر ، فإذا هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء
لامكان ، وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة باعتبارها تفاوت ، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة واتفائه
مع تفاوت المسافة ، وليس مائدا إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف في السرعة

والبطء . ولاختلافه مع الاتحاد في السرعة والبطء ، ففي الحركة شيء يقبل التفات ، ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله لقائه وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لا توجد انقفا إلا بحسب الزمان ، فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض في الاعداد ، فان ما بين يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثاني : ان الأب مقدم على الابن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نفس الأب ، لأن التقدم أمر اضافي دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقبل لا يكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع العدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجملة : فالقلبية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه ، فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أن ههنا شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأننا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم ، والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك . بل اعتبر القاتان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذي نسميه بالزمان . والجواب عن الثاني : أن ذلك اعتبار عقلي ، فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً ، وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج

المقصد الثامن : في حقيقة الزمان وفيه مذاهب : -

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لقائه إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بمدية لا يجامع فيها البعد القبل ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فم عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوه :

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لا يصدق
لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والعدم بعد الوجود أخص
من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثاني : النقص بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان
لما قلنا ، فجز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان
العدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات
الزمان ، ومالا ثبت له بوجه ما يمانه نفي محض وعدم صرف ، كيف يعرض له
للتقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب القرض القضي

وثانيا : أنه التلك الأعظم لانه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين
من العكس للتأني

وقالنها : أنه حركة التلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جلس ماقبله
وراسها : فانصب اليه أوسط من أنه مقدار حركة التلك الأعظم واحتج
بأنه متفاوت ، فهو كم ، وقد ثبت امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون مركبا
من آفات متتالية ، بل كما متصلا ، فهو مقدار ، وليس مقدرا لأمر طر ، والا
كان قارا ، فهو طبيعة غير قارة وهي الحركة ، ويمنع اقتطاعها للبليل الذي أثبت
في المذهب الاول بعينه ، فيكون الزمان مقدرا لحركة مستديرة ولأن الحركة
المتقسمة تقطع لتناهي الأبعاد ، ووجوب سكون بين كل حركتين ، وهي
الحركة التلكية بقدر بكل الحركات فيكون مقدرا لأمرها ، لأن الأكبر يقدر
بالأصغر ولا يمسك ، فيقال هذا القرسخ كذا رعا ، وهذا الرمح كذا فزاعا
وهذا القراع كذا أصبا طن الأصغر بعد الأكبر ، والأكبر لا يمد الأصغر ،
وقد علمت ان أسرع الحركات هي الحركة اليومية بمثل زمان مقدرا للحركة اليومية
وهو المطلوب ، والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة .

الأول .. كل قابل للتفاوت كم ؛ وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته

الثاني .. امتناع الجزء الذي لا يتجزى.

الثالث .. امتناع عدمه . والدليل قد عرفت ما فيه

الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لعرضيته ولم يثبتنا ؛ ويبطله وجهان :

الأول : لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق ؛ وبالتالي باطلا . أما الملازمة

فلأننا كما نعلم أن من الحركات ماهو موجود ؛ ومنها ما كان موجودا

ومنها ما يسوجب . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسوجب ؛ ولو

جاز أنكار أحدهما جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم ، فلأنه أما غير قار

فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا ينطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير

الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثابت الدهر ، ونسبة للثابت الى الثابت السرمد .

قلنا .. قسمة ماتحتها طائل .

الثاني : أن الحركة يقال للكون في الوسط . وهو أمر مستمر من المبدأ

إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللمتقدم المبدأ إلى المنتهى ،

ولا وجود لها في الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتماكن

بحسب ماهو متصور للمخاطب ، فإذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع

الشمس ، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ، ثم إذا قال غيره : متى طلع الشمس ؟

يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمحى زيد . ولذلك اختلف بالنسبة

إلى الأقوام . فيقول القارى : لا تبتك قبل أن تقرأ أم الكتاب ، والحرة :

لبت فلان عندى قدر ماتنزل كبة ، والصبي : ينطبخ البيض إذا عدت للثمالة ،

والتركي : بقدر ما ينطبخ مرحل لحما ، وعلى هذا كل بحسب ماهو مقدر عنده

يقدر غيره .

المقصد التاسع في المكان : وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه بهذا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقدر له نصف وثالث ، وأنه متفاوت فيه زيادة وتقصان ، ولا يتصور شيء منها لعدم المحض ، وشكك عليه بأنه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتسايل ، أو حال في المتحيز ، فاما الجسم الذي فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ، وأيضا فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره ، إما بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين ، وإما بالمماس ؛ ولكل جسم مكان بالضرورة ؛ فيلزم التسايل ؛ وعد تنافي الاجسام ، وسبطله . وإما لامتنع ولا حال فيه ، فلا إشارة إليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضا : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضروري ، وما ذكرتم تشكيك في البديهي ، وأنه سفسطة لاقتضى الجواب ، وسيطر في جواب الشكوك الواردة على المذهب حله . ثم أنه خارج عن المتمكن ؛ وإلا انتحل بانتقاله ضرورة امتناع اهتكك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهيولى ، فانه يقبل تعاقب الاجسام ولا يخفى أن حاصله : المكان يقبل تعاقب الاجسام ، والهيولى تقبل تعاقب الاجسام ، فهو هو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهيوى عليه باشتراك اللفظ . وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد للشيء الحاوى ، به بالقدات والصورة كذلك ، وهو من النمط الأول ؛ إلا أن يزاد عليه ، والمحدد الحاوى بالقدات لا يعتمد . ويبطل بأن القاتين قد يشتركان في لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه مالى له ، والمكان محيط به بملوه منه ، ولا يتصور ذلك إلا بالملافة ، إما بالتمام ، وتسمى المداخلة ؛ فيكون هو البعد الذي يتخذ فيه الجسم ، وإما لا بالتمام ، بل بالأضراف ، وتسمى المماس ؛ فيكون هو السطح الباطن للحاوى ، بالمماس

الظاهر من المحوى ، فإذا المكان إما البعد وإما سطح الحاوى ، فإذا بطل أحدهما
تعيين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .

الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من
المحوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء ؛ كآين سينا
والفارابى ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلما مر أنه
موجود ، وأما الموجود فلوجهين : —

الأول : أن البعد إما أن يقبل لقائه الحركة ، أولا . والقبول باطلان .
أما الأول .. فلأنه لو قبل الحركة فن مكان إلى مكان ، فله مكان وتتمسك ؛ وأنه
محال . وكيف وجب الأمكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله فله مكان ، فذلك
المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها . هذا خلف
وأما الثانى .. فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها ؛ لما فيه من
البعد ؛ فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد مستلزم
لامتناع حركة الجسم ، واللازم باطل ، فكذلك المزموم .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، والجسم بعد حال فيه ، فإذا حصل الجسم
فى المكان فقد بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان ، فيجتمع فى الجسم بعد ان
وأنه محال بالضرورة . ولو جاز للجائز تداخل العالم فى حيز خردة . وأيضا :
فانه حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد ، دون المادة . وأيضا : فانه يرفع الأمان
عن الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الزراع ذراعين . وأيضا : فانه يلزم
اجتماع المثليين وقد ابطالناه . والجواب :

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لا يقبل الحركة . قوله :
فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم
قائم ببلادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفقه ؛ وأنها مختلفان بالحقيقة . وما يقال :

من أن البعد قد اقتضى القيام بالحل ، وإلا لاستثنى عنه فلا يحمل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أنا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلزمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ للتخالف فى الحقيقة وإن اشتركا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لا يلزم جواز كون الفراع ذراعين ، فأنة عبارة عن البعد الحال ، ولا يلزم اجتماع المتلذذ . وبالجملة .. فالأداة فرع تماثل البعدين ، ولا يقول به عاقل . - فروع :-

الأول - المكان قد يكون سطحا واحدا ؛ كالطير فى الهواء ، أو أكثر ؛ كالخبر الموضوع على الأرض ؛ فانه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد يتحرك السطوح كلها ؛ كالسمك فى الماء الجارى ، أو بعضها كالخبر الموضوع فيه أولا .

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو المحوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود يتغذ فيه الجسم ، وهو مذهب افلاطون . أما أنه موجود ؛ فلا أنه يتقدر ، أى يقبل التقدر بالنصف والتثلث والربع . ويتفاوت ؛ فأن ما بين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ، ولا شئ من المعلوم يتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلا أنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر ، وهو باطل لوجوه :-

الأول : أن لكل جسم مكانا ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام وسنبطله . لا يقال لانسلم ؛ بل تنتهى إلى جسم لا مكان له ؛ فأن المحدد عندنا ليس له مكان . بل بوضوح فقط ؛ لانا نقول . كل جسم فهو متعيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه المكان في حيز؟ فما بالهم نسو ذلك وأنكروه حين الزموا به؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد؟ وأما نصفاء التمايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان . ولهما قلة ، ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها قلة ، لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ، ولا مكانها قلة ، والضرورة تبطله .

الثاني : أنه لو كان المكان هو السطح ، فز - تحرك - لاكن ، وسكون المتحرك وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف في الهواء ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس الحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه . وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يجاب عنه بمنع الملازمة ؛ فإن الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل في الطير ، حاصل في القمر . والجواب : أن تغير النسبة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لأنه حقيقتها .

والحق : أن الحركة عندم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، لم أن لا يكون مساويا للتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما جعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع ، فاذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضعاف ذلك ، والتمكن بماله لم يزد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص التمكن والمكان بماله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انقص وازداد مكانه ، وهو السطح الحاوي به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المخدورات الثلاثة ،

ومما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذي خرج عنه الحجر فلا مأهواء لم يبطل والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ، وقد صرح ابن سينا

في اثبات الجبهة بأنه موجود ، فالكان الذي يقصده التثقيب - وهو أن ينطبق مركزه على مركز الأرض - موجود ولا سطح ، وكذا ما يقصده التثقيب ، وهو أن ينطبق محيطه بمحيط المحدد . وأيضاً : فن المعلوم أن المتكلم مالى لمكانه ، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون في كل جزء جزء ، والسطح ليس كذلك . وأيضاً : فيكون الجسم في مكان محججه لا بسطحه ، وربما ادعى الضرورة في أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعاً ، فكذا عند ما فيه ماء أو هواء ، وأيضاً : فإنه مقعر ومحدب ، نسبة سطحه إلى المحيط ، والمحاط واحد ، فيلزم أن يكون له مكانان . والتسمية لا كلام فيها ؛ إنما الكلام في الحقيقة

الاحتمال الثالث : أنه البعد المفروض وهو الغلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ؛ وليس بينهما ما يماسهما ، وجوزهما المتكلمون ، ومنعه الحكماء ؛ لما مر من التقدير ، وأما خارج العالم فتفق عليه ، فالنزاع في التسمية بالبعد ، فإنه عند الحكماء عدم محض يثبت الوجود ، وعند المتكلمين بعد ،

لهم وجهان : -

الأول : أنه لا يمتنع وجود صفحة ماساء ، وإلا لزم إما عدم اتصال الاجزاء ، أو ذهاب الروايات إلى غير النهاية ، ولا يمتنع عاصتها مثلها ، وإلا لم يكن تماس إلا لاجزاء لا تتجزى ، وأنتم لا تقولون به ، ولا يمتنع دفع أحدهما عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحدهما دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضاً : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ؛ كان ذلك جزءاً لا يتجزى ، وهو محال عندكم فإذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الغلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما ينتقل اليه من الاطراف ، ويمر بالاجزاء بالتدرج ، ويصل بالآخرة إلى الوسط ، فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خالياً ، وهذا الزام ، فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه ، بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الاثر إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى في آن ، والحكيم يمنعه ، فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

في زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففى زمان أرتفاعها يدلك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثانى : أنه لولا وجود الغلاء تصادمت أجسام العالم بمحركة بقة وباللزام باطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل إلى مكان ، والقرض أنه محمول بجسم آخر ، وهو ينتقل من مكانه ، إذ لا يتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل إلى مكان الاول ، لأن انتقاله إليه ، مشروط بانتقال الاول عنه ، وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه إليه ، فيدور دورا ، وإذا ينتقل إلى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كافى الاول ، ويقتل . وهذا أيضا الزامى ، فان عند المتكلمين قد يعدم الله الجسم الذى قدماه ، ويخلق جسما آخر فى مكانه ، ولا يتم هذا الازام إلا بابطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ما خلقه ، ويتكاثف ما قدماه ، إلى غاية ما يطبع ذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الغلاء وقلته ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهوى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ، إذ لا مقدار لها فى حد نفسها ، وسيأتى ذلك . ويمكن الجواب ، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ، فان انتقال الجسم عن المكان ، وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معا ، كأجزاء الحلقة التى تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الاشكاك ، فقد يتما كس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الاشكاك بمت التقدم بمنعنه ههنا . احتج الحكماء بوجوده :-

الاول : لو وجد الغلاء ، فلنفرض حركة ما فى مسافة خالية . فهى فى زمان وليكن ساعة ، وأخرى مثلها فى ملء ، فتكون فى زمان أكثر ، ضرورة وجود الماوق ، ولتكن فى عشر ساعات وتعرض مثلها فى ملء آخر ، قوامه عشر قوام الاول ، فتكون فى ساعة أيضا . لأن تجاوز الزمان بحسب تفاوت الماوق ، وهو القوام ، فان كان الماوق عشرا كان الزمان عشرا ، وإذا ثبت هذه المقدمات لم أن تكون الحركة فى الغلاء ، مع أنه لا ماقوق . والحركة

في الملة الرقيق وهو معاوق، كلاما في ساعة، فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء، هذا خاف . والجواب : أنه مبنى على مقدمة واحدة ، وهي أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاوقين ، وذلك انما يصح لو لم تكن الحركة لقاتها تقتضى زمانا، والا كان الزائد على ذلك التقدر هو الواقع بازاء المعاوق، فيكون تفاوت ذلك التقدر بحسب تفاوت المعاوقين، لا أصل الحركة، ففي المثال المفروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات بآراء المعاوق ، وتكون حصة القوام الرقيق عشرا منها، وهو عشر تسع ساعات، وهي تسعة أعشار ساعة، فيضاف الى ما تقتضيه الحركة لقاتها وهي ساعة فتكون حركة في ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن التأخيرين من اشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى زمانا لقاتها، وإلا لكانت أسرع الحركات ؛ ولا يتصور ؛ لأنها واقعة في زمان بزمان منقسم الى غير النهاية، فيكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان يمكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأبضا : فان الكلام في تلك الحركة المختصة ، لا في مطلق الحركة

الثانى : الجسم لو حصل في الغلاء كان اختصاصه بجزء دون آخر ترجيحا بلا مرجح، لتشابه اجزائه ، إذ اختلاف الأمثال بالمادة . والجواب : أن كل العالم لا اختصاص له بجزء، فإنه مالى للأحياء . فان قيل : الكلام في كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجسام وتناظرها .

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلو لا معاوقة الملة لوصل الى السماء . والجواب : أنه إنما ينهى كون ما بين السماء والأرض كله خلا ، ولا ينهى وجود الغلاء مطلقا، لجواز أن يكون الثالب في هذه المسافة الهواء، وفيها بينهما خلا كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الغلاء بعلامات حسية .

الأولى : المراتل . فإنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف، وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لزم الخلاء .

الثانية : الزرائع . فانه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاء سكن الماء ينتقل اليه بقدره ، فلا يخرج عنها .

الثالثة : أفاقاع اللحم في المحجمة بالمص ، وما هو إلا لأنه ما يص من الهواء ويخرج منها يستتبع ما علوها قسرا ، ضرورة دفع الخلاء .

الرابعة : وكذلك الماء في الانبوبة مع ثقله ، وما ذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة في قارورة وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها . فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجناها عنها انكسرت الى داخل ، ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك . والجواب : أن شيئا منها لا يفيد القطع ، لجواز أن يكون بسبب آخر لانعرفه ، فهي أمارات وأعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأظنتها بقينا حديسيا ، لا يقع به الخصم إلزام . فروع :

الأول : من قال بالخلاء ، منهم من جعله بعدا ، فإذا حل في مادة لجسم ، وإلا فخلأه ، ومنهم من جعله عدما صريحا مرم .

الثاني : منهم من جوز أن لا يعلأه جسم . ومنهم من لم يجوزه .

الثالث : قال ابن زكريا : في الخلاء قوة جاذبة ، ولذلك يجتسب الماء في السراقات ، وقال بعضهم : فيه قوة دافعة إلى فوق ، فان التخلخل يفيد خفة .

للمرصد الثالث في الكيفيات : وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقمة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالتباس الى الغير، وهذا رسم ناقص، وهو الغاية في الاجناس العالية، ويجوز بالامور الوجودية والمدمية؛ بشرط أن تكون أجل، فلا يصح أن يقال: الجوهر مالم يمرض، والكم مالم يسبب كيف ولا ابن، الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا: لا يقتضى القسمة عن الكم. وبقولنا: اللاقسمة عن الوحدة والقطعة، عند من قال انهما من الاعراض. واقتضاء أولياء العلم، علوم واحد وبمعلومين. وبالاخير عن النسب

وأما أقسامه: فهي أربعة: المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكليات، والاستعدادات. ومأخذ الحصر هو الاستقراء. ومنهم من أود اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها:

الاول: انه اما أن يختص بالكم أولا، وهذا اما محسوس أولا. وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال. قلنا: ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الالهة؟ غايته أنا لم نجد ما لآل هو الاستقراء، فلنعمل عليه أولا

الثاني: قال ابن سينا: ان فعل بالتشبيه محسوس، والا، فان تعلق بالكم فذاك، والا، فللجسم، إما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا. قلنا: لم قلت: ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه، وينتقض بالنقل والخفة؟ ولم قلت ان غيرها ليس كذلك؟ وأيضا: فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث: إما أن يتعلق بوجود النفس أولا، والثاني إما أن يتعلق بالكيفية أولا، والثاني إما استعداد أو فعل: قلنا: ولم قلت ان الأخير المحسوسة؟

الرابع: إما أن يفعل بالتشبيه أولا، والثاني إما أن لا يتعلق بالاجسام أو يتعلق، والثاني إما من حيث الكية أو الطبيعة، ولا يخفى ما فيه، مع أنه يضيح الكيفية المختصة بالاعداد

الفصل الأول* في الكيفيات المحسوسة

وهي ان كانت راسخة سميت افعاليات ، والا فانفعالات ، وانما سميت الأولى بذلك لوجهين :

الأول : أنها محسوسة ، والاحساس افعال للخاصة .

الثاني : أنها تابعة للمزاج ، إما بشخصها كحلاوة العمل ، أو بنوعها كحرارة النار ، فإنها وان كانت ثابتة ليسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل . ثم انهم انما سموا القسم الثاني افعالات ، لأنها لسهولة زوالها اشبهت الاقناعات ، فسميت بها تميزا لها ، وهو يشارك القسم الأول في سبب التسمية ، لكن حاولوا التفرقة ، فغرم اسم جنسه لما قلنا . وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس : - النوع الأول المدروسات ، وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : في الحرارة وفيها مباحث :-

أحدها : في حقيقتها . . قال ابن سينا : الحرارة تفرق المختلفات وتجميع المتماثلات ، والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ، فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة ينعمل اللطيف منه أسرع ، فيقادر إلى الصعود الألف فالألف ، دون الكثيف ، فيلزم بمعية تفرق المختلفات ، ثم الأجزاء تتجمع بالطبع . فان الجنسية علة الضم ، والحرارة معدة للاجتماع ، فلهذا إليها ، ومن جعل هذا تعريفًا للحرارة فقد ركب شططا . لأن ماهيتها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها . فمعرفة موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما ثبت إذا لم يكن الالتئام بين بمائذ ذلك المركب شديدا . وأما إذا اشتد الالتئام وقوى التركيب فالنار لا تفرقها ، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

مقاربة كما في الذهب، فأدته الحرارة سيلانا، وكما حاول الخفيف صعودا منه الثقيل
لحدث بينهما مانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق لفرقا
النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق،
وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصعب الكثيف لقلته. كالنوشادر، أولا
فقيده تليينا كما في الحديد، وإن غلب الكثيف جدا لم يتأثر كالصلق.

تنبيه: الفعل الأول لما التصعيد، والجمع والتفريق لازمان له. ولذلك
قال ابن سينا في الحدود: أنها كيفية فعلية محركة لما تكون في فيه إلى فوق
لأحداثها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلطات، وتجمع المتماثلات، وتحدث
تخلخلا من باب الكيف، وتكتفا من باب الوضع لتحليله الكثيف، وتصعيده
اللطيف، وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات، كأجزاء الماء، وتصعد هابا بالتبخر،
وقد تجمع المختلطات، كصفرة البيض وبياضه. وبجواب بأن فعلها في الماء إحالة له إلى
الهواء، لا تفريق، وفي البيض إحالة في القوام، لا جمع، مستغفرة عن قريب.

ثانيها: كما يقال الحار لما ينحس حرارته بالفعل، يقال أيضا: لما ينحس حرارته
بالفعل، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه؛ فالأدوية الحارة، ويسمى حارا
بالقوة. ولهم في معرفته: التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها، وبالطعم
والرائحة، ودرجة الاضمار مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الفريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالمهابة
لاختلاف آثارها، فيفعل حر الشمس في عين الأفعى مالا يفعل حر النار؛
والحرارة الفريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية، ومنهم من جعلهما من
جنس واحد. فالفريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به
التئام، فإذا أرادت الحرارة أو البرودة تقريبها عسر عليها، والتفرق أن أحدهما
جزء المركب والآخر خارج عنه

ورابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققه، قيل: فيجب أن

تمسخن الافلاك، ويتسخن بمجاورتهم العناصر، فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب
أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ، ولا بد مع المقتضى من وجود القابل ، فلا
تمسخن ، فلا تمسخن بالمجاورة ، والعناصر الملامسة سطوحها لا تتحرك بحركة
الافلاك فتسخن ، ولهم كلام مناقض لهذا ، فمياً تيك أنهم قالوا النار تتحرك
بقبعية الفلك ، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتعشيق فيمنعها ملامسة السطوح
خامسها : البرودة . قيل : عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً ،
احتراراً عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملاسة ، ويبطل أنها محموسة
والعدم لا يحس . لا يقال : المحسوس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف
ويعدم ، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

المقصد الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والاتصال . قال ابن سينا فيجب أن
يكون الاشد التصاقاً أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العمل أرطب من الماء ،
فهي سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أدوم التصاقاً لأسهل . ويرد
ذلك في تسميها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلاً أيسر . وأيضاً :
فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها ، والعمل وإن سهل اتصاله لكن يمسر
انفصاله ، ثم يبطل تسميته بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء
رطباً : واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكاً فيجب أن يكون
خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك . وبطلانه بين ، وربما أؤموا أن النار بابسة
عندكم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء ، لأنها أرق قواماً .
والجواب : منع ذلك في النار البسيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وقائياً : أن الرطوبة مقابلة للميلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ،
وقد يوجد فيما ليس يرطب كالرمل السيل

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهي إما مسر الالتصاق والاتصال

أو عسر التشكل وتركه . قال الامام الرازي : من الاجسام ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله ، إما لذاته وهو اليابس ، وإما للاحكامات بين أجزائه الصلبة ، وهو الحش ، ومنها ما هو بالمكس ، فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو الزج . قال : وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت

المقصد الثالث : في الاعتماد وفيه مباحث :-

أحدها : الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل : هو نفس المدافعة . وقد اختلف فيه المتكلمون . ففقه الاستاذ أبو أسحاق وأثبتته المختلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة ، ومنعه مكارية للحش ؛ وهذا إنما يتم في نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلا أنه لولاه لم يختلف الحجران المريان من يد واحدة ، إذا اختلقا في الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف في أثناء البحث على زيادات تزيدك .

ثانيها : أن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة فاذلة ، وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل ، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبد أم لا ؟ فهو نزاع لفظي .

وأعلم أن الجهات ست ، أخذها العامة من جهات الانسان ، التي هي اقدام والخلف واليمين والشمال والقوق والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وم .

أما الأول : فلا أنه اعتبار غير منوع . ولذا قد تتبادل ، فيصير اليمين شمالا وبالمكس . ولو كان الاعتبار محققا لجهة ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب الأشخاص وأوضاعهم

وأما الثانى : فلا أنه ليس فى الجسم بعد بالقليل ، والمفروضة لانهاية لها .
ففى المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق
أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقل :
الاختلاف فى التسمية ، وهى كيفية واحدة فندعى بالنسبة إلى السفلى قفلا ، وإلى
العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد . قال الآمدى :
وهو الأشبه بأصول أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد
تجتمع لوجهين : —

الاول : أن من جذب حجرا قليلا إلى فرق فإنه يجد فيه مدافعة هابطة
والمتماع به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة
الثانى : أن الجبل الهى يتجاذبه أثنان إلى جهتين . فانه يجد كل واحد
فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتمدد من غير تضاد ، لم
يكن أحد من القول بالانحداد .

رابعا : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل ، فتكون المدافعة الطبيعية
نحو أحدهما ، فالوجوب للمساعدة الخفة ، وللهابطة الثقل ، وكل منهما عرض زائد على
نفس الجوهر ، وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ
أبو اسحاق قال : لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلًا وآخر خفيفًا ؛ بل النقل
مائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة مائدة الى قلتها ، ويبطله : أن الرق اذا
ملئ ماء ثم أفرغ الماء ، وملئ زبيقا فان وزن ما يملأؤه من الزبيق يكون أضعا
مضاعفة لوزن ما يملأؤه من الماء ، مع تساوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر
لها . إلا أن يقال بأن فى الماء خلاه لا يسيل الماء إليه طبعًا . فكان يجب أن
تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزبيق عليها ، وهو ربما كان أكثر من
عشرين مثلا ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاه ، فالخرج بينها
عشرون مرة مثل الأجزاء ، وأنه ضرورى البطلان ، يكذب الحس .

خامسها : الحكيم يسمى الاعتماد ميلا، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام ، طبيعى ، وقسرى ، وتقسمى ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسرى ، أولا ، ظاهرا مقرون بالشعور، وهو النفسانى ، أولا ، وهو الطبيعى ، وكذا الحركات . وينتقض ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية فى الصاعدة والمهابطة ، وهى ليست شيئا منها ، وكونها ليست احدى الأخرين ظاهر ، فان لم يحصروها فيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعى : فاقبئوا له حكيم :-

الأول . أن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقصر والارادة ؛ إذ لو تحرك فى مسافة ما ، ففى زمان ، وليكن ساعة ، ولقى الميل فى تلك المسافة فى أكثر من ذلك الزمان لوجود المائق ، وليكن عشرين ساعات ، فلا آخر ميله عشر ميل الأول فى ساعة أيضا ؛ إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن فتكون الحركة مع الماوق كهى لامعه ، وقد عرفت مثله بما فيه فى مسألة الخلافة فقله إلى ههنا .
الثانى : أن الميل الطبيعى يعدم فى الحيز الطبيعى ، وألا ظاهرا إلى ذلك الحيز ، وانه طلب لا حاصل . أو إلى غيره : فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح فى نفس المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسرى : فاقبئوا له حكيم :-

الأول : قد يجامع الطبيعى إلى جهة ، فان الحجر القى يرمى إلى أسفل . يكون أمصر نزولا من القى ينزل بنفسه .

الثانى : انهما هل يجتمعان إلى جهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا ، لا متناع المدافعة إلى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدأها فنعم فان الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا فى الصفر والكبر تقاوتا فى قبولهما للحركة ، وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا ، فلولا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تقاوتا .
وأما الميل النفسانى : فهو الإرادى ، وسيأتيك فى أبحاث الإرادة ما تعطفه إليه

سادسها : في اختلاف المعترلة في الاعتمادات . فتنها : أنهم بعد الاتفاق على اقتسامها الى لازم ، وهو النقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعداها ، كاعتماد التقير الى العلون والخفيف الى السفل ، أو هما الى سائر الجهات . قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائي نعم : كالحركات التي تجب بها ، ويبطله : أنه تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا : فاتمرق قائم . فان اجتماع المركبتين يوجب للجوهر كونهين ؛ فانه اذا تحرك الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول في حيز غير الاول ، واجتماع الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع المركبتين ، وهي مفقودة في الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلية ، وهل يتضاد اللازمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما علمت أن الحجر الذي يرفع الى فوق ، فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع ، وصاعدة يجدها الرافع له . وأما الثاني : فلجعل المتجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة للمجاذبين يجدها بالضرورة ؛ إذ لولا جذبته لم تحرك ضرورة . وتارة قال : لا مدافعة فيه ، وانما هو كالساكن الذي يتمتع عن التحريك . ومنها : أن الاعتمادات هل تبقى ؟ فتنه الجبائي ، ووافق ابنه في المجتلية ، دون اللازمة . فجبائي وجهان :- الاول : لو بقي اللازم بقي المجتلب ؛ لانه يشاركه في أخص صفة النفس ؛ وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم . قلنا : لان لم كونه أخص صفة النفس ، بل ذلك هو كونه لازما

الثاني : لا فرق في الاعراض التي يتمتع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا : تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة ، والملاحظة حاكمة به كما في الانوان والطعوم . ومنها : أنه قال الجبائي : موجب النقل الرطوبة ، وموجب الخفة اليابوسة ، فانا إذا عرضنا للتقيل على النار كالذهب ذاب وظهرت وطوبته ، وإذا عرضنا الخفيف عليها تكلس وترمد ؛ إذ يزيد ييبسا ، ومنه أبو هاشم وقال :

بل هما كفتان حقيقتان لما ذكرنا في زق الماء والزيق . والجواب : أن يقال :
 'الرطوبة التي في الذهب القائب واليوسه التي في الكلس غير موجودتين فيهما
 قبل بماحة النار . وإنما تحدث فيهما عندها وهما قبل سيات في اليبس . وأما
 أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته ، وكذا في
 الأحجار التي تحمل مياهها بالجيل كما يفهم أصحاب الأكسير قبل إذابتها ،
 وغروج من حيز العقل . ومنها أنه قال الجبائي : الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو
 للهواء المنشعب به . ويلزمه أن يتفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخرى
 راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أحدهما حالة موجبة
 للتلازم مانعة عن الاتصال . وقال ابنه : أنه للتقل والخفة ، وهما أمران حقيقيان
 ماضيان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : —

الأول : أن الحديد يرسب ، فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا مع أن
 التقل في الحالين واحد .

الثاني : أن حبة حديد ترسب ، واللف من خفيا لا يرسب .
 تحريم : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت ،
 وإن كان مثله في النقل زل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من
 الماء ، وإن كان أخف منه زل فيه بعضه ، وذلك بقدر مظهر ماله مكانه ماء كان
 موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم ، ويلزمه أن
 لا يصعد ولا يطرأ الخفية ، بل يتفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت
 ما فيه . كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كيفيته ؟ ومنعه ابنه . بل اعتماد
 محتجب ، ويرد عليه أن الزق المنفوخ المقصور تحت الماء إذا خلى وطبمه يصعد
 بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكاؤه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماد
 الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر .. لجواز أن يكون ذلك لغضط الماء له وإخراجه

من ذلك الموضع يتقل وطأته . ومنها أنه قال : لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا ؛ بل المولد لها هو الحركة كما نفعده في حركة اليد بحركة المقتاح وفي حركة الحجر لمكونه في الموضع الذي يقصده ، إما طبعاً أو قسراً . وقال ابنه : المولد لها هو الاعتماد لوجهين : —

الاول : أنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة تمنعه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة ، وما هو إلا لليل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثاني : حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ؛ إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه ؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لا يولد المتقدم . وقال ابن عياش : بتولدهما من الحركة قارة : ومن الاعتماد أخرى ؛ لمتسكبيهما . ومنها أنه قال في الحجر المرمى إلى فرق إذا عاد هاوياً أن حركته المهابطة متولدة من حركته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الاعتماد المهابط ، وهذا فرع الخلاف الذي قبله . وعلى الرأيين فيه تحكم .

أما الاول .. فلأنه إذا قيل : كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فلها تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية .

وأما الثاني .. فلأن الاعتماد لا يوجب النزول فأيوجه أربا هكنا قيل . وفيه نظر . لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليست طبقاتها متعاقلة ، فقد قتنى إلى ما يوجب النزول . والاعتماد اللازم مطلوب في الاول بالاحتياج ، ثم يضعف الاحتياج قليلاً قليلاً حتى يصير مغلوباً ؛ وحيلته : يوجب النزول . ومنها أنه قال أكثر المتأخرين : ليس بين الحركة الصاعدة والمهابطة سكون إذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم ولا الاحتياج . وقال الجبائي : لا أستبعد ، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب التنازل فينزول ، ولا بد بينهما من التعادل ، وعند يكون السكون ، وهو لا يوافق مذهبه ، إذ بحث

توليد الاعتماد لها خلاف أصله؛ بل حقه أن يقول : الحركة الأخيرة توجب سكونا ثم حركة ، فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بأزمان عندهم . وبالجمله : فالسأله فرع الاختلاف المتقدم .

المقصد الرابع : الصلاة كيفية بها ممانعة للغمز ، واللين بعدم الصلاة عما من شأنه ذلك ، احترازاً عن الفلك ؛ فهو عدم مملكة لها ، وقيل : بل كيفية بها يطبع الجسم للغمز فهو ضدها .

المقصد الخامس : الملاسة عند المتكلمين : استواء بعض الأجزاء ، والمخشوفة عنده . وعند الحكماء : كيفيتان فأعنان بالجسم وقيل : بسطح الجسم .
النوع الثاني : المبصرات

وهي الألوان والأضواء . وأما ماعداهما من الأشكال ، والصفر ، والكبر ، والقرب ، والبعد ، فعند الحكماء أنها تبصر بواسطتهما .
واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما . وما يقال : من أن الضوء كال أول للشفاف من حيث هو شفاف ، أو كيفية لا يتوقف إصاها على إصاها شيء آخر ، ومن أن اللون بمكسه ؛ فتعريف بالأخفى ، ولنجعل مباحثهما قسمين :
القسم الأول في الألوان . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : قال بعض : لا وجود للون ، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضى للأجزاء الشفافة المتصرفة جداً ، كما في زبد الماء ، وفي الثلج ، وفي البلور والزجاج المحروقين ، وفي موضع العرق من الزجاج التخين ، والمواد يتخيل بضد ذلك . ومنهم من قال : الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء ، فإن الثياب إذا أبلت مالت إلى السواد . قيل : المواد لون حقيقي فإنه لا يندمخ بخلاف البياض . وقال ابن سينا في موضع من العقاء : لا أعلم حدث البياض بطريق آخر . وفي موضع آخر : قد يحدث لوجوه : —
الأول : أن بياض البياض يصير أبيض بعد سلقه ، ولم يحدث للترفيه هوائية

لأنه بعد الطبخ أنحل :

الثاني : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المراد و صنع حتى أنحل فيه ثم يصفى الخل ، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يجف ، فليس لأن شفاها تفرق ودخل فى الهواء .

الثالث : الأنحاء من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فن العبرة بالعودية ، ومن الحمرة بالقثمة ، ومن الخضرة بالنيلية . ولولا اختلاف ماتركب عنها لأتخذ الطريق .

الرابع : الضوء لا ينقل السواد محبة : فلم يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس : إن الطبخ يفعل فى الجسم والنورة ما لا يفعله المحق والتصويل ، وإذا قد تقرر ذلك . فإنه قد اعترف بأن لا بياض فيما ذكره من الأمثلة ، ويلزم المصحفة والحق : منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء : فى كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودهما قال : هما الأصل والبواقى تحصل بالتركيب ، فأنما إذا خلطوا وحدهما حصلت العبرة ، ومع ضوء كفى الغمام والدخان الحمر ، والقثمة ، ومع غلبة الضوء الصفرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض الزنجارية ، ومع قليل حمرة النيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض ، والحمرة ، والصفرة ، والخضرة ، وتحصل البواقى بالتركيب ، بالمشاهدة

والحق : أن ذلك يحدث كينيات فى الحس . وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل ، ففى لاسبيل إلى الجزم به .

المقصد الثانى : قال ' بن سينا ' وكثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث فى الجسم بالعمل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود فى الظلمة ؛

بل الجسم مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين ؛ فإنا نراه . فذلك : إما لعدمه ، أو لوجود العائق ، وهو الهواء المظلم . والثاني باطل ، لأن الهواء غير مانع من الأبصار . فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج ، والهواء الذي بينهما لا يعوق عن رؤيته . والمعهود - وهو مختار الإمام الرازي ، أنه شرط لرؤيته ، فإن رؤيته زائدة على ذاته ، والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة ، وأما عدمه فلا . والجالس في النار إنما لا يراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به ، فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان ، بل الضوء المحيط بالمرئي . قال ابن الهيثم : إنا نرى الألوان تضعف بمحسب ضعف الضوء . فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون ، فإذا اتت طبقات الأضواء اتت طبقات الألوان ، وهذا يوجب أن هذه الألوان تلتقي في الظلمة ، ويحدس منه انتهاء اللون مطلقا . وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحى ، ولا يفترط ضوء ولا مقابلة ولا غيرها . وإنما لا تعرض لأمثاله للاعتداد على معرفتك لها في مواضعها .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا ، والدليل : على أنه أمر عديم ، رؤية الجالس في النار الخارج ولا عكس . وما هو إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء ، مانعا من الأبصار ، ولو قيل : كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي ، فقد يكون العائق ظلمة تحيط به ، فلم يكن بعيدا . فرع : منهم من جعل للظلمة شرطا لرؤية بعض الأشياء ؛ كالتى تلعب بالليل . ورد : بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير متفعل بالليل عن الضوء القوي ؛ كما في النهار فينقل عن الضعيف ، وذلك كالحبابة التى يرى في البيت ولا يرى في الشمس ؛

القمم الثاني في الأضواء وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : زعم بعض الحكماء . أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء

وتتصل بالمتنفسه ، ويبطله وجهان :-

الأول : أنها إما غير محسوسة ، والضرورة تكذيبه ، أو محسوسة ، فتمتنع مانعتها ، فتكون الأثر ضوئاً أكثر استنارة ، والمفاهدة حكمه . وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملوثة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهوراً ، ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة المخطوط الدقيقة .

الثاني : لو كان جسماً لكان حركته بالطبع ، فكانت إلى جهة ، فلم يقع من كل جهة ، والثالث باطل : وما يقوى ذلك : أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها فانه لا يخرج ولا تعدم ذاته ، بل كنيته ، وهو مرادنا ، وأيضاً . فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في الجملة وحركته لا تنقل فيها .

احتج الخصم . بأن الضوء متحرك ، لأنه منصدر عن المضي . ويقع في الحركة وينمكس مما يلقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا . حركته وهم محض ، وذلك حدوثه في المقابل ، ولما كان من حال تخيل أنه يتحدر ، ولما كان حدوثه تابعا للوضع من المضي ، ظن أنه يقع في الحركة ، ولما كان يحدث في مقابلة المتنفس ، والمتوسط شرط في حدوثه ، ظن أن ثمة انتقالا . ويرد عليهم : الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسماً .

فرح : من المعرفين بأنه كيفية . من قال : هو راتب ظهور اللون ، ويبطله : أنه اعترف أن ثمة أمراً متجدداً ، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول : المتجدد لون يحدث ، وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب . فالمتجدد أن البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دون لونه . احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوي ، كاللحم بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمس ، وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوي ، ولا زوال ثمة . قلنا : هذا تخيل ، غاية تجوز أن يكون ذلك أمراً .

المقصد الثاني : في مراتبه . القائم بالمضي لقائه هو الضوء ؛ كما في الشمس وبالضوء لغيره نور ؛ كما في القمر ووجه الأرض . قال تعالى « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا » والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو الظل . وله مراتب ؛ كما في أغنية الجدران ، ثم الذي في البيوت ، ثم الذي في المخادع ، وكما زاه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية اتقسام الكوة في الصغر والكبر ، ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

المقصد الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه ، وجعل شرطه اللون . فكل شرط للآخر ، والدور دورعية فلا امتناع . ويبتله أنا ترى في الصبح الآفاق مضيئا ، وما هو الا الهواء تكيف بالضوء . وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام في الهواء الصريف . احتج المانع . بأنه لو تكيف لأحس به ؛ كما يحس بالجدار المتكيف به . وجوابه : منع الملازمة بلجواز أن يكون اللون شرطا في الأحساس به . والهواء إما غير ملون ، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقرق على الأجسام فكانه شيء يفيض منها ، ويكاد يستر لونها ، وهو له إمالاته ويسمى شعاعا ، وإما من غيره ويسمى برىما . ونسبة انبريق إلى انشعاع نسبة النور إلى الضوء .
النوع الثالث المجموعات : وهي الأصوات والحروف ومباحثه قسمان :-
القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، فقبل هو التموج ، وقبل هو القرم أو القلق .

والحق . أن ماهيته بدئية ، وسببه القريب تموج الهواء ، وليس تموجه حركة ، بل هو صدم بمد صدم ، وسكون بمد سكون ، وسبب التموج المذكور : قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ بهما ينقل الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم

الى الجنبتين بحيث ينفذ له ما يجاوره الى أن تنتهى كالبحر المرمى فى الماء
المقصد الثانى : الصوت كيفية تأتة بالهواء يحملها الى الصماخ ، لا لتعلق
 حاسة السمع به كالمرئى ، لوجوه :-

الاول : أن من وضع فيه فى طرف أنبوبة وطرفها الآخر فى صماخ الانسان ،
 وتكلم فيه معه دون غيره ، وما هو إلا لخصرها الهواء الحامل للصوت ، ومنعها
 أيده من الانتشار والوصول الى صماخ الغير

الثانى : أنه يميل مع الريح ، كما هو الجرب فى صوت المؤذن على المنارة
 الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخر ا زمانيا ، فانا نشاهد ضرب القوس من
 بعيد ، ونسمع صوته بعد ذلك زمان ، يتفاوت ذلك الزمان بالتقرب والبعيد ، وما هو
 إلا لسلك الهواء الحامل له فى تلك المسافة .

احتج بأننا نسمع الصوت من وراء جدار ، وشوذ الهواء فيه باقيا على شكله
 مما لا يعقل . قلنا : شرطه بقاؤه على كيفية ، ولا يبعد أن ينفذ فى المنافذ
 متكيفا بها . وإطلاق الشكل على الكيفية مجوز

المقصد الثالث : الصوت موجود فى الخارج . لأنه إنما يحصل فى الصماخ
 وإلا لم ندرك جهته ، كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه لا فى
 المسافة بل يتميز جهته ، ولذلك نميز بين القريب والبعيد . لا يقال . إننا دركها
 لتوجه منها ، ولأن أثر القريب أقوى . لانا نجيب :

عن الاول . أن من سد إحدى أذنيه وصمم بالأخرى ، عرف الجهة .
 وعن الثانى . أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا ضام أملس كجبل أو جدار ، ودرج بهيته
 كالكرة المرمية إلى الحائط ، رجع الهواء القهقرى ، فيحدث صوت شبيه بالأول ،
 وهوى الصدى . فرعان ..

الاول : الظاهر أن الصدى نوحج هرا مجددا ، لا رجوع الهواء الاول

الثاني : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لا يحس ، إما تقرب المسافة بين الصوت وماكسه ، فلا تميز بينهما ، وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس . فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المنى في الصحراء أضعف منه في المسقعات .

القسم الثاني في الحرف . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض الصوت ، بها يمتاز عن مثله في الحدة والنقل ، وتمزا في المسموع . وقوله : تعرض الصوت . أراد ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن لزمان ، ليتناول الحروف الآتية . ومثله في الحدة والنقل : ليخرج الحدة والنقل ، وتمزا في المسموع ، ليخرج الغنة والبحوكة ونحوها . إذ قد تختلف والمسموع واحد ، وقد تتحد والمسموع مختلف . وبالجملة : فغاية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثاني : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ، وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة ، وهي ما سواها .

الثاني : إما زمانية صرفة كالقاف والظاف ، وإما آتية صرفة كالذاء والطاء ، وإما آتية تشبه الزمانية وهي أن تتولد أفراد آتية مرارا فيظن أنها فرد واحد زمامي كالراء والحاء والطاء .

الثالث : أنها إما متناهية كالبائين الساكنين ، أو متخالفة كالبااء والميم أو بالعرض كالبااء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالسكن ؟ قد منه قوم للتجربة . وجوزوه آخرون ؛ لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويجوز في أخرى . فانا نرى في الخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

مصوت لجاز أنفاً ، وأما الصامتان فجوزة قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط ، بل ساكنين قبلهما مصوت . كما يقال في الفارسية فارد ، ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلطة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهي العلوم وفيها مقصدان :

المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ، لأن الفاعل : إما حار أو بارد أو معتدل ، والقابل : إما لطيف أو كثيف أو معتدل ، فالخارج فعل كيفية غير ملائمة . إذ من شأنه التفريق ؛ ففي الكثيف في الغايه ، وهي المرارة لعدة المقاومة ، وكون التفريق عظيماً ، وفي اللطيف دونه ، وهي الحرافة ، إذ تفرق تفريقاً صغيراً ، لكنه يكون خائفاً ، وفي المعتدل ملوحة وهي بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة ، وإلى الحرافة أخرى ، وتحقيقه : أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخالط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكتيف . ففي الكثيف عفوسة لأنه يتضاعف التكتيف ، وفي اللطيف حموضة لأنه يكثف برده وينفوس بلطافته ، فيكون عديم ملائمة بين بين ، ولذلك فإن الثمر المفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة وفي المعتدل قبضا وهو دون العفوسة ؛ إذ المفص يقبض بطن الممان وظاهره ، والقابض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلاً متزاناً ، وهو في الكثيف الحلاوة لعدة المقاومة ، وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة ؛ فيحبس بكيفية ضعيفة ملائمة ، وفي المعتدل التفاحة لعدم التأثير ولا عبادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل به احساس . ويقال التفاحة لعدم الطعم وتسمى حقيقه ، ولكون الجسم بحيث لا يمس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة المذبة ، التي هي آلة للأدراك بالقوة الدائقة كالصنبر . فإذا احتيل في تحليله أحس منه كما يزجر وهذه تسمى تفاحة غير حقيقية .

المقصد الثاني : هذه هي العلوم البسيطة ، ويتركب منها علوم لانهاية لها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركب الاسباب ، وقد يعمل بعض بالعرض فيظن قضا ، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . فربما كان ذلك لأنه بمرارته يسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالمرض منه تبريد . فمن المركبة ماله اسم نحو البشاعة من مرارة وقبض كما في الحوض ، والزهرة من ملوحة ومرارة كما في السبعة ، وربما ينضم إليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، فاجتماع تهريق وحراقة فيظن حرارة ، أو تكثيف وتخفيف فيظن غفوصة .

النوع الخامس في المشدومات ولا ادم لها إلا من وجوه :

الأول : الملائم طيب والمنافر متق .

الثاني : بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو جامضة .

الثالث : بالإضافة إلى عطرها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية

فان كانت راسخة سميت ملكة ، وإلا سميت حالا ، والاختلاف بينهما بعارض

فان الحال بعينها يصير ملكة بالتدرج وهي أيضا أنواع : -

النوع الأول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الأول : الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ، ويغيب منها سائر القوى .

قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة ، وغير قوة التغذية ، ويدل عليه أنها توجد للمفلوج ، إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفرق والبلل ، وليس له قوة الحس والحركة ، وتوجد في القابل مع عدم قوة التغذية ، وفي النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنا لانعلم أن القوة مفقودة في المفلوج والقابل ؛ لجواز أن يكون الفصل قد تخلص عنها لمنع ، ولانعلم أن ملحو قوة لتغذية في الحي موجود في النبات ؛ لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات عارضة

بالحقيقة لها في الحى ، إذ قد يفترق المختلفان بالحقيقة في لازم واحد، من فعل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة، وهو جسم له صورة مخصوصة، وكيفيات تلعبها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لانفترطها . بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التى لاتتجزى ، واللهى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياتواحدة . فيلزم قيام الواحد بالكثير : وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ : فإما أن يكون كل واحد مشروطا بالآخر، ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس، ويلزم الترجيع بلا مرجع ، أولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر، وهو المطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس بالطلا . وحكاية الترجيع بلا مرجع كما قد علمت في الأولوية، فإنه إن أريدنى نفس الأمر منع . أو عندنا لم يند .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة مما من شأنه أن يكون حيا . وقيل : كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لا يتصور إلا فى له رجود . والجواب : أن الخلق التقدير .

النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . وهو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل : هو صفة ذات تعلق ، فصفة أمران ، العلم والعالمية . وأثبت الناقض معهما تعلقا ، فالعلم فقط ، أو العالمية فقط . فهنا ثلاثة أمور . وإما لهما معا فهنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود القهنى . إذ قد يعقل ما هو نى محض وعدم صرف . والتعلق إنما يتصور بين شيئين . فإذا : لاحقيقة له إلا الأمر الموجود فى القهن ، وهو العلم والمعلوم .

ثم قد يطابقه أمر في الخارج، وقد لا يطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية . وأما من حيث هو موجود فلا حكم له، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في القه्न فيحكم عليه بأحكام آخر . ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :-

الاول : لو كان التعلل بمحصل ماهية المقول . فمن عقل السواد والبياض يكون قد حصل في ذهه السواد والبياض ، فيكون القه्न أسود وأيض . وأيضاً . يجتمع الضدان .

الثاني : حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الاتقاء بالضرورة . وجواب الاول . أنه إنما يلزم كون القه्न أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض لماهيتهما . إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية في القوازم كما ظهت له من قبل .

والثاني . أن المنتجع حصول هوية الجبل والسماء لماهيتهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك القفظ ، فإن الماهية تطلق على الأمر المقول ، وعلى ما يطابقه ، فقطاً أمراً واحداً . وربما جعلوه أمراً عديماً ، فقالوا ، هو تجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثاني : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين؟ فيه مذاهب :
الاول . لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثاني . وهو مذهب الفبيخ وكثير من المتأثرين : لا يجوز ، إذ ليس عدد أول من عدد ، فيلزم تعلقه بأمر غير متناهية ، وقد عرفت . وأيضاً . فلا يمد أحدهما بمد الآخر . فإن التعلق داخل في حقيقته ، وقض يعلم الله تعالى وبسائر الهويات .

الثالث . مذهب أبي الحسن الباهلي : لا يجوز تعلقه بنظرين . لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمها

بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد .

الرابع . وهو مختار التقاضى وامام الحرمين : لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما ، وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه . قلنا : قد نعلم ما ذكرتموه ، تارة بعلم واحد ، وتارة بعلمين ، ولا يلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات ، فإنه تمثيل أيضا ، وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد وفي الاختلاف ، فقد يتعلق بهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدهما عالما بالجفر والجامعة ، وإن كان لا يعلم علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فثم معلومات غير متناهية ، فلو استدعى كل معلوم علما ، لزم أن يكون لا عددا علوم غير متناهية بالفعل ، وأنه محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت القهن إليه ، وينقطع باققطاع الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الإمام الرازى : والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فان قلنا : أنه نفس للتعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين ، وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق ، جاز أن يكون صفة واحدة بتعدد تعلقاته ، وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكررة .

واعلم أن الجواز القهني لازع فيه ، والمخارجى مما يناقض فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو

ضد العلم . لصديق لاحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجبهين :—

الأول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهي مطابقته أولا . مطابقتها والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمر الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات .

الثاني : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا فى الدار وكان

ففيها إلى الظهور ثم خرج كأنه اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب القاد ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم اقلب جهلا، والاقبال لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد القاد. قال الأصحاب: المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في القاد.

المقصد الرابع: الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه، وللبسيط وهو عدم العلم مما من شأنه أن يكون طالما، فلا يكون ضدا، ويقرب منه السهو، وكأنه جهل سببه عدم استنبات التصور، حتى إذا نه تنبه، وكذا الغفلة، ويفهم منها عدم التصور. وكذلك القهول. والجهل بمد العلم يسمى نسيانا.

المقصد الخامس: ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمعلقاتها، فالسمع علم بالسموعات، والابصار علم بالمبصرات، وخالفه فيه الجمهور. فانا إذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا، وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لساير العلوم، إما بالنوع أو بالهوية. وأيضا: فانا يصح استدلاله لو أمكن العلم بمعلقه بطريق آخر.

المقصد السادس: الحكماء قالوا الصور العقلية تتنازع الخارجية بوجوده. الأول: أنها غير متانة في الحلول، بل متفاوتة.

الثاني: تحمل الكبيرة في محل الصغيرة.

الثالث: لا ينمحي الضعيف بالقوى.

الرابع: لا يجب زوالها، وإذا زالت سهل استرجاعها.

ثم ذكروا في معنى كون الإنسانية أمرا كلياً أمرين: -

الاول: اسم الانسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة، بل هو معنى مفترق. ولا يدخل فيه الشخصات. وإلا لم يكن مفترقا. فالنفس إذا استحضرت صورة الإنسانية مجردة عن الشخصات كانت مطابقة لزيد وعمرو ويكر، أي كل واحد إذا جرد عن مفخصاته كانت هي بينها الحاصل منه لا تختلف.

الثاني : أن المعلوم بها أمر كلي ؛ وهذا يلحق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نظر .. قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك : الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ، وإن كنت تحتاج إلى زبدة بيان فاستمع : أليس إذا كان المعلوم أمراً وراء معنى الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصاً وهو يناق الكلية . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو يناق الوجود الذهني

المقصد السابع : العلم ينقسم إلى تفصيل . وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه ، وإلى أجمالي . لكن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه ، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نهاراً دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه قال الامام الرازي : يمنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم بالتفصيل إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه : فرمان الأول : العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزة القاضى والمعتزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى ، وإلا فلا . فان قيل : فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق . قلنا : نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة . فلننتفى عنه تعالى هو التقيد ، أعنى كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم .

الثاني : المعلوم أن الشيء قد يكون معلوماً من وجه دون وجه . قال القاضى . المعلوم غير المجهول ضرورة ، فتعلق العلم والجهل شيئان ، وان كان أحدهما عارضاً للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أى تعلق كان ،

والتممية مجاز ، ولا مشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة ، كما إذا كان في يد زيد اثنان فصأنا أزواج هو أو فرد ؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج ، وهذا اثنان ، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة ، وإذ لم نكن نعلم أنه بعينه زوج ، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات . قبل أن يقننه الاندراج فالنتيجة حاصلة في إحدى المقدمتين بالقوة .

المقصد التاسع : العلم إما فعلي ، كما نتصور أمرا ثم نوجده ، وإما انفعالي ، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالعلم قبل الكثرة والانفعالي بعدها . قال الحكماء : علم الله تعالى فعلي ، لأنه المحبب لوجود المحركات .

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : —

الأولى : العقل الهولائي ، وهو الاستعداد المحض ، وهو قوة غالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالملكة ، وهو العلم بالضروريات ، وإنه حادث ، فله شرط حادث وما هو إلا الإحساس بالجزئيات ، ولا تريد بذلك العلم بجميع الضروريات . فأن الضروريات قد تنقد لفقْد شرط ، كتصور كحس ووجدان ، كالأكل والعين لا يتصوران ماهية اللون ولقْدَ الجماع ، أو التصديق ، كأحدهما في القضايا الخمية أو الوجدانية ، وك تصور الطرفين والنسبة في البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل ، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات ، بحيث متى شاء استحضرت الضروريات ، واستنتج منها النظريات . وقيل : بل حصول النظريات ، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد ، وهو آزان يحضر عنده النظريات ، بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك والانسان في جلباب من بدنه أم لا ؟ فيه تردد .

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا ، وإنه يطلق على معان ، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات ، التى يمينها العقل بالملكة ، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم ، والاجاز تصور اشكالهما ، وهو محال ، إذ يمنع قائل لا علم له أصلا ، أو عالم لا عقل له . وليس العلم بالنظريات ، لأنه مشروط بكمال العقل ، فيكون متأخرا عن العقل برتبتين ، فلا يكون نفسه ، فهو العلم بالضروريات ، وليس علما بكلها ، فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا ، فهو العلم ببعضها ، وهو المطلوب . وجوابه : أنا لانعلم أنه لو كان غير العلم جاز الاشكك لجواز تلازمهما .

قال الامام الرازى : والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات . والنائم لم يزل عقله ، وإن لم يكن عالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين متعلقا بمعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو اختلافًا ، والا لم يجتمعا . وأما المتعلقان بمعلوم واحد فثلاثان عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر ، فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم ، وثمة عارض للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمر ، فان قلنا : كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لقائه ، فهما مختلفان ، وإلا فثلاثان . وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟

أما انقلاب الضرورى نظريا فقيه مذاهب :

الاول : قول القاضى وبعض المتكلمين ، بنجوز مطلقا ، لأنه العلوم متجانسة فيصح على كل ماصح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص ، فلعل التنوع والتشخص بمنزلة ذلك ، إذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس ، ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثاني : وعليه آخرون . لا يجوز ، وإلا لجاز الخلو عن الضروري ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر لقاضي ، وعليه إمام الحرمين : لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظري ، فيكون النظري شرطاً لنفسه ، ومتقدماً عليه بمراتب .

وأما انقلاب النظري ضرورياً لجواز اتفاقنا ، بأن يخلق الله تعالى هذا ضرورياً منطقياً به ، ومنع المعزلة وقبحه في العلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث أن العبد مكاف به ، ولو لم يكن مقدوراً قبح التكليف به ، ومعتمد في الجواز هو التجانس ، وقد مر بما فيه المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضروري إلى النظري ؟ منه بعض ، لاقتضائه توقف الضروري على النظري ، وجوز بعضهم : لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما ، والعلم به ليس ضرورياً ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لا يتوقف على وجودهما . وأما تصورهما فزعم ، فإن التصديق الضروري هو مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يكفي فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك ضرورياً . فالخلاص : أن هذا زاع لقطي ، مرجعه إلى تفسير الضروري . وكذا توقفه على ضروري آخر . فإن قلنا : هو مالا يتوقف على علم سابق ، لم يحز . وإن قلنا : هو مالا يتوقف على نظر ، جاز .

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علماً لا معلوماً ، كالعلم بالمستحيل ، فإنه ليس بشيء . والمعلوم شيء . قال الامام الرازي : هو تناقض ، فإن المعلوم لا معنى له إلا ما تعلق به العلم . قال الآمدي : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً . والانصاف أن لا ننظر بكلمة تخرج من فم أخيك السوء ، فتطلب له محلاً ما استطعت ، وهلا يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفا ، بمن أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع

القيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين الحواد والبياض . وإما على سبيل النقي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع المواد والبياض وبالجملة: فلا يمكن تمثله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد، لكن الجمع دل على أنه هو القلب . قال تعالى: لَئِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ، وقال: فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، وقال: أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر المشر الظاهرة والباطنة، وسن فصلها تفصيلاً . و منهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فلها تحكم بالكلية على الجزئي، فلا بد أن تكون ماقلة لهما، وسيأتي الكلام فيه .

النوع الثالث الارادة . وفيها مقاصد : —

المقصد الأول: في تعريفها: قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه . وقيل: ميل يتبع ذلك ، فانا نجد من أقنعتنا بعد اعتقاد أن الفعل القلاني فيه جلب نفع أو ضرر ميلا اليه، وهو متاير للعلم . وأما عند الأشاعرة: فصفة مخصصة لا حدطر في المقدور بالوقوع، والميل القى يقولونه فنحن لانسكروه ، لكن ليس إرادة، لأن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين ، وسنبين أنها غير الميل ، ثم حصول الميل في العاقد لا يوجب حصوله في الغائب .

المقصد الثاني: الأرادة القديمة توجب المراد اتفاقاً ، وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقاً ، ويجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصدا الى الفعل ، وهو ما نجد من أقنعتنا حال الإيجاد، لا عز ماعليه، فانه قد يتقدم على الفعل ، وللعزم يقبل القديمة وللنقص، حتى يبلغ الى درجة الجزم ، ومع ذلك فقد لا يكون مقلونا

ولاقصداً، بل جزماً بأنه سيقصد، وربما يزول لزوال شرط، أو حدوث مانع .
المقصد الثالث : الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه، خلافاً للمعتزلة . لنا أن الهارب من السبع إذا من له طريقان متساويان ، فإنه يختار أحدهما ، ولا يتوقف على ترجيح أحدهما للنفع فيه ، ولا على ميل يتبعه ، بل يرجع أحدهما بمجرد الإرادة . لا أقول : لا يكون لفعل مرجح ، بل لا يكون إليه داع ، ومعلوم بالضرورة أنه من دعوته لا يختار بين الطلب مرجح ، وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً حتى يفترسه السبع ، وكذلك المطعان إذا كان عنده قدحان ماء وفرض استوائهما من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجعه في اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة ، بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة ، والمعارضة بالضرورة في الأمتة المذكورة .

المقصد الرابع : الإرادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الاول : الإرادة قد تتعلق بنفسها ، ودون الشهوة ، وفيه نظر . . تعرفه بما اخترناه من التعريف .

الثاني : أن الانسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه ولا يقصده بل يشتر عنه .
المقصد الخامس : إنها غير المتنى ، لأنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن ، والمتنى قد يتعلق بالحال ، وبالماضى . والميل الذى يسمونه إرادة ، هو بالمتنى أشبه منه بالإرادة .
المقصد السادس : قال الشيخ : إرادة الشيء كراهة ضده بمينها ، إذ لو كانت غيرها فاما مثلها أو ضدها فلا تجامعها ، وإما يخالف لها فيجامع ضدها . إذا المخالف لشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده ، ولكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد ، فيلزم كراهة الضد مع إرادته ، وإنه محال . والجواب : لا نسلم أن المخالف لشيء يجامع ضده ، لجواز تلازمهما ، وكون الشيء ضداً للمتناهين كالنوم هو ضد الحلم والقدرة ، ثم ما ذكرتم وإن دل على ما دعيتم فعدنا ما ينفيه وهو أن شرط

كراهة الضد الشعور به اتفاقاً ، وقد لا يشعر به فتنتفك الإرادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة . فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط . وإذا ظهر التناقض فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد بشرط الشعور به ؟ يختلف فيه . قال القاضي والفزالي : مستلزمة ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه ، إرادة على السوية ، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من قهر راجح المقصد السابع : قال القاضي وأبو عبد الله البصري : الإرادة تقيد متعلقها صفة . فالفعل . كونه طاعة ومعصية ، ولا قول . كونه أمراً أو تهديداً . فإن أراد أنها تقيد صفة ثبوتية بمنع ، وما ذكرناه اعتباري . كيف والقول لا وجود للجملة ؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الإرادة ، فخرج ما لا يؤثر كالعلم عما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة ، وقيل .. ما هو مبدأ أقرب للأفعال المختلفة . فالنفس الملكية قدرة على الأول دون الثاني ، والنفس النباتية بالعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأيائنا ، فإنها لا تؤثر وليست مبدأ لآخر ويسمى كسبا ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرة ، وأنه واقع بقدرة الله . لما سبى من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئاً وأراد العبد ضده ، لم أما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزاً . لا يقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ، لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أتم ؟ لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر ، فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل يمتنع على جهنم الحادثة ، وإنه غلو في الجبر ، وإنه مكابرة ، لأن الترقق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري . فالأول اختيار دون الثاني ، ويندغم الأشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لا يزيد بالقدر إلا الصفة المؤثرة، وإذ لا تأثير فلا قدرة، كان منازحا في التسمية .

المقصد الثاني : هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصري مطلقا، والأصحاب بناء على اثبات قدرة العبد غير مؤثرة، ممفعول قدرة الله تعالى . ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة، فيلزم التمتع، والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين، لا تمنع، وقدرتين كاسبتين، لأن الكسب هو أن يخلق الله القدرة الحادثة، وأنها لا تنملى بفعل خارج عن الفعل، فلا يقدر زيد على فعل ممروء، ولا يتصور اثنان هما عمل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتمر : القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات، فن أثبت صفة زائدة فعليه البرهان . وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض القادر، وقيل : بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف في طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجود، كما أشرنا إليه . وقال الهمداني من المعتزلة : هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض : قلنا . المنوع قادر عندك، ولا يتأتى منه الفعل . فان قال : يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع، قلنا : فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع، وهو العجز . وقال الجبائي : هو العلم بصحة الشخص، قلنا : قد توجد ولا قدرة بأعدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مم الفعل، ولا توجد قبله، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل، وإلا فلنفرض، ففي حال الفعل هذا خلف . فان قيل : القدرة في الحال على إيقاع الفعل في ثاني الحال، وهو لا يستدعي أمكانه في الحال، بل في ثاني الحال . قلنا : الإيقاع إن كان نفس الفعل ففعال في الحال، لما ذكرنا، وإن كان غيره ماد الكلام فيه وزم التسلسل . وفيه نظر .. يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل بحال، فإنه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذ لا شك

أنه تناقض . وقد يراد به في زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ، ووقوع الفعل بدله ، وأنه غير محال . وذلك كقعود زيد ، فانه محال بشرط قيامه ، أي يمتنع كونه قائما قاعدا معا ، ولا يمتنع في زمان قيامه ، فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . ففهم من قال ببقائها حال الفعل ، وإن لم تكن قدرة عليه ، فانه شرط كالتبعية ، ومنهم من نفاه ، ودليلهم وجوه :-

الاول : إن تعلق القدرة معناه الایجاد ، : إيجاد الموجود محال . قلنا : إيجاد به بذلك الوجود ديار ، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد . الثاني : يلزم القدرة على الباقي . قلنا : نلتزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو هرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره . أو تنقض أولا بتاتير العلم في الاتقان ، وفي كون التفاعل فاعلا والأرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أجيب : بأن الفعل في الأزل غير ممكن ، فلا تتعلق به . وفيه نظر . إذ فيه التزام ، وما ذكره بيان للسبب ، وأيضا : فالمتعلق قبله بزمان لا يمتنع ، فيرد الأشكال بحسبه .

الرابع : يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالإيمان ، لأنه غير مقدوره ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يجوز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الإيمان بقدرة ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجملة : فنكون الشيء مقدورا القى هو شرط التكليف عندنا ، أن يكون هو متعلقا لقدرة أو ضده . فروع للمعتزلة .

الاول : هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزوه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائي لجوزوه عند المانم ومنعه عند عدمه في المباشر دون المورث .

الثاني : تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج إلى آلة ، كالقائمة بالحل ، وإلى ما يحتاج ، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة . فقيل : القدرة تتعلق بالفعل حقيبتها ، وقيل : بما بعدها مطلقا . فالجوابي : الفاعل في الحالة الأولى يفعل ، وفي الثانية فعل ، وابنه : في الأولى سيفعل ، وفي الثانية يفعل ، وابن المعتمر : يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ، وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : المنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة إذ القدرة مع الفعل ، وقال به المعتزلة ، قالوا : المجزئ ضد القدرة والمنع المقدور وجوده بمضاد المقدور ، أو مولدا لضعفه ، أو عديميا : وأدعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقد ، وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ، ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان المادة بخلق الفعل فيه وعدمه . ونعني عدم تبدل صفاته . فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ، ولا حاجة إلى طروء ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لا تتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ، وقول أبي حاشم متردد ، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وتارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى ، وتارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقها جميعا ، غير أن كلا لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها ، دون العضوية . وقال ابن الراوندي . تتعلق القدرة بالضدين بدلا لأمما ، واجتمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتاثلات ، مع اتفاقهم على أنه لا يقترنها

مثلان في محل في وقت، وأنهم يدعون فيما ذهبوا اليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا المحكى من الطرفين، ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب. قال الامام الرازي : القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين، بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر، لا اختلاف للشرائط، وهي مع الفعل، والله الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمنزلة مجرد القوة، وفيه بحث.

المقصد الثامن : العجز عرض مضاد للقدرة، خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة، وللأنس من حيث إنه تقي الاعراض. لنا : التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع، ولأبي هاشم أن يجعلها طائفة إلى عدم القدرة. ثم قال الشيخ : العجز إنما يتعلق بالوجود، فالزمن عاجز عن التعمد لامن القيام. فان يتعلق بالمعدوم خيال محض، وله قول ضعيف إنه إنما يتعلق بالمعدوم، وإليه ذهب المنزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك : مستند القول الأول : أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالوجود.

والثاني : الإجماع على عجز الزمن عن القيام، ولو قيل : يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الإجماع والمعتول، لكان حسناً، ويمكن الجواب : بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة، ولصفة تستحق الفعل لاعتداله.

المقصد التاسع : المقدور هل هو تبعية العلم أو للأرادة؟ للمنزلة فيه خلاف، فمن قال تبعية للأرادة؛ فلا أنه حقيقة القدرة، ومن قال تبعية للعلم؛ فلا أن صاحب الملكة يحد عنها أفعال لا يقصدها، فان الكاتب يراعي دقائق في حرف

واحد، ولو لاحظها لقاته كثير منها .

المقصد المباشر : هل النوم ضد القدرة؟ اتفقت المعتزلة وكثير مناعلى امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، فقيل : هي مقدورة له . وقال الأستاذ أبو اسحاق : هي غير مقدورة له . وتوقف القاضى . وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ، أما عند المعتزلة . فلنقد شرائط الإدراك . من المقابلة ، وإثباتات الشعاع ، وتوسط الهواء ، والبقية المخصوصة ، وأما عند الأصحاب إذ لم يشترطوا شيئا من ذلك ، فلا نه خلاف العادة ، والنوم ضد للأدراك ، وقال الأستاذ : إنه إدراك حق ، إذ لافرق بين ما يجده النائم من نفسه من إصا وسمع ، وبين ما يجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفطة ، ولم يخالف فى كون النوم ضد ، لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزءه غير ما يقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك ، ويكون ذلك على وجهين .

الأول - أن يرد عليه من النفس وهى تأخذه من العقل أفعال ، فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلزمه الخيال لما جبل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صورا إما قريبة أو بعيدة ، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر فقهري مجردا له عن تلك الصور ، حتى يحصل ما أخذه النفس ، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه ، فيقم من غير حاجة الى التعبير

الثانى - أن يرد عليه ، إما من الخيال بما ارتسم فيه فى اليقظة ، ولذا فأن من دام فكره فى شئ يراه فى منامه ، وإما بما يوجبه مرض كشوراث خلط أو بخر ، ولذلك فان العموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر ، والصنراوى النيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلنسى المياه والألوان البيض ، وهذا بتسميه من قبيل أضغاث الأحلام ، لا يقيم هو ولا تعبيره

فروع للمعترلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها ، قيل : جاز عن حملها ، وقيل : لا يوصف بالمعجز ولا بالقدرة وقيل : قادر على حمل إحداها من غير تميين ، والكل مناقض لأصلهم في تعلق القدرة بجميم المقدورات . فإن قيل : مذهبن أن لا تتعلق في وقت في حمل من جنس بأكثر من واحد ، قلنا . الحمل المحمول وهو يختلف .

الثاني . شخصان يقدر كل على حمل مائة من اذا اجتماعا عليه ، فمنهم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما ألزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ، وذلك البعض ، ولا يخفى ما فيه من التحكم ، فإن نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما في محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدوة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت

الرابع : قال الجبائي : الاجتماع يمنع التحريك ، كالقيد ، وهو فرع أن المعدوم مقدور ، وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الأخرى

المقصد الحادي عشر (*) : القدرة الحركة بمنزلة ويسرة هل تقدر على التصعيد؟ منهم من جوزده ، ومنهم من منعه ، للفرق بين الارتفاع والرفع ضرورة ، وعليه البهيمية ، وأوجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى ما فيه من التحكم

المقصد الثاني عشر : القدرة مقايمة للمزاج من وجهين :

الأول : المزاج وأثره من جلس الكيفيات المحسوسة ، دون القدرة

الثاني : المزاج قد يمانع القدرة ، كما عند الغيوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة ، والمراد هنا جليها ، وهو مبدأ

التغير في آخر، من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر، ليدخل فيه المعالج لنفمه، فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب، ويتأثر من حيث هو جسم يفعل مما يلاقه من الدواء، وتقال للامكان المقابل للفعل، لأنه سبب للقدرة عليه مجازاً، وهذا غير الامكان الذاتي، فإنه قد يقارن الفعل، وينعكس من الطرفين دون هذا. وقد يقال في العرف للقدرة تفهماً، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة، ولعدم الاتعمال

المقصد الثالث عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية، كمن يكتب شيئاً من غير أن يروى في حرف حرف، أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة. وينقسم إلى فضيلة ورذيلة وغيرهما، فالفضيلة الوسط، والرذيلة الأطراف، وغيرهما ما ليس منهما.

فالفئة: هيئة للقوة الشهوية بين المتجور والحدود.

والشجاعة: هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن

والحكمة: هيئة للقوة العقلية بين الجريزة والبلاهة.

والخلق: مغاير للقدرة؛ سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على المواء

خاتمة: في تفسير كفايات همانية قريبة مما مر

الأول: المحبة. قيل هي الإرادة، فحبة الله لنا إرادته لكرامتنا، ومحبتنا

له إرادتنا لطاعته

الثاني: عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث: الترك عدم فعل المقدور، وقيل: إن كان قصداً، ولذلك يتعلق به

الدم، وقيل: إنه من أفعال القلوب، وقيل: هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم

مستمر، فلا يصلح أمراً للقدرة

الرابع: العزم هو جزم الإرادة بعد التردد، وهذا كله إنما يصح إذا لم

تفسرها بالصفة المختصة؛ بل بالليل

النوع الخامس : بقية الكيفيات الفسائية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : اللفة والآلم بذهيان فلا يعرفان ، وقيل : اللفة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو كمال الشيء الخاص به ، كالتكيف بالحلاوة والدمومة للذاتة ، والجاه والتقلب للفضية ، وقولنا من حيث هو ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كاللواء الكريه إذا علم أن فيه نجاسة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فأنا ندرك حالة هي لفة ونعلم أن نعمة أدراكا للملايم ، وأما أن اللفة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره ، أو أنها ذلك سبب لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازي : لافة ، وما يتصور منها إنما هو دفع ألم ، كالآكل لآلم الجوع ، والجامع لآلم دغدغة المني لأوعيته ، ولا تمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه ، إنما تنازعه في مقامين :

أحدهما : أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل بطريق آخر . ومما ينبغي : أنه قد تحدث ما يوجب اللفة دفعة بلا شوق إليه ، ولا أن يخطر بالبال حتى يقال إنها دفع لآلم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه ملبح ، والعمود على مال بفتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ، وأنكره الإمام الرازي ، فإن من عقر بسكين شديد الحدة لم يحس بالألم ألا بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلّف عنه ، بل تفرق الاتصال يمد لسوء المزاج ، وحصوله يستدعي زمانا ما ، فريثا يبتدىء العضو بالاستحالة إلى مزاج سمى يحصل الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو عديم ، وبأن التغذية مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ، ولا تنصور إلا بتفريق فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ، ولذلك تؤلم لكمة العقرب مالا تؤلم الابرّة ، بخلاف المنفق فإنه لا يؤلم . أما أنيته ، فإن حرارة المدفوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثاني مدرك دون

الأول ، وأما لميته : فإن الاحساس شرطه مخالفة مال كيفية الحاس والمحسوس إذ تم الاتفاق لا يحصل تأثير فلا يكون احساس ، فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال كيفة العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل واتفعال فلا يحس به ، ولذلك فإن المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وان شئت فقل من دخل الحمام يستمخن بالماء الحار بحيث يشمر منه حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام فيمخن ، فتراه لا يدرك سخوته بل ربما استبرده

المقصد الثاني : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالانسان ، فيقال كيفة لبدن الحيوان أو لبدن الانسان كما وقع الجميع في كلام ابن سينا ، وأورد الامام الرازي على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهي : أمان المحسوسة ، أو من الوضع ، أو عدم ، ولا شيء منها بكيفة تصانية ، وأورد على هذا الحد الذي ذكر شكوكا :-

الاول .. لم قدم الملكة ، وإنما تكون حالة ثم تصير ملكة ؟ قلنا : الملكة اتفق على كونها صحة ، أو لأن الملكة غاية الحالة
الثاني .. فيه اضطراب إذ أمتد الفعل الى الموضوع والى الصحة ولا يكون الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آله

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالترتيب دوري . قلنا : والصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة ، فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى ، وإذا عرفت هذا فالمرض بخلاف الصحة ، فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال من الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لا خروج عن النقي والاثبات ، وأثبت جالينوس فقال : النافه ومن يبعث أعضائه آفة أو يمرض مدة وصبغ

مدة، لاصحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك لاهمال شروط التقابل من اتحاد
الحل والزمان والجهة، وأنه إذا روعى شروط التقابل فلا واسطة، وكذا كل
متقابلين يتمتع بينهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل

الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصداً

المقصد الأول : أنها حارضة لكم أما وحدها فله منفصلة كالزوجية والفردية
وللمتصلة التنايت والتربيع، وإما مع غيرها كالحلقة فأنها مجموع شكل وهو
عارض لكم مع اعتبار لون، وكالزاوية فأنها هيئة أحاطة الضلعين بالسطح مثلاً
في ملتقاهما لاستقامة. ومنهم من جدل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت
وأنها توصف بالأصغر والاكبر، وبكونها نصفاً وثلاثاً. والجواب: أنه أنما يتم أن
لو كان عروض ذلك لها بالذات، وأنه ممنوع، بل لأنه عارض لكم، ويبطله أنها
تبطل بالضعيف وتعمد، بخلاف الكم فإنه يزيد

المقصد الثاني. قال المهندسون الخط المستقيم خط تقم النقط المفروضة
فيه كلها متوازية، وأنه إذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد الى وضعه الأول
حصلت الدائرة، وهي شكل يحيط به خط في وسطه نقطة؛ جميع الخطوط الخارجة
منها إليه سواء. ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى
وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة؛ جميع الخطوط
الخارجة منها إليه سواء، وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الأضلاع
وأدير حصل الاسطوانة، وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيه ما قاعدته
يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على
سطحه بين قاعدتيه. وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث
حصل المخروط، وهو جسم أحد طرفيه دائرة، والآخره نقطة ويصل بينهما
سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة. وهذا كله أمور وهمية
لا تلم وجودها خارجاً، وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين.

تنبیه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والمخلقة إنما
اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتصف بالحن والقبح ، وما غير العارضين للشكل
وحده أو لون وحده ، وهذا عذر غير واضح

الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية .

إما نحو القبول ويسمى ضعفاً ، وإما نحو الدفع واللا قبول ويسمى قوة ولا
ضعفاً ، وأما قوة الفعل فليست منها ، فإن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم ، وصلابة .
والأعضاء ، ثلاثاً بآثر بسرعة ، وبالقدره شيء منها ليس من هذا الجنس .

المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النحوية وأنكرها المتكلمون إلا لآلئ لوجوده :

الاول : لو وجدت لزم التسلسل ، أما أولاً فلأن عملها يتصف بها فله اليها
نسبة موجودة ويمود الكلام فيها ، وأما ثانياً فلأن لوجودها اليها نسبة ، وأما
ثالثاً فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثاني : لو وجدت لوجدت الاضافة ، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتهين ،

فيوجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث : لو وجدت لزم انصاف الباري تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث

أضافة بأنه موجود معه ، وقبله بأنه متقدم عليه ، وبعده بأنه متأخر عنه ، واثبتنا
ضرار والزم التسلسل ، ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض مما

نعمه ضرورة ، واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجود في
الخارج ، ونحن نقول به فإن من الاضافات أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها
اضافة ، ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتردد والتأخر .

والاول ينتهي عند حد دون الثاني

التفصيل الأول : في مباحث المتكلمين في الأكران وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالآين ومحموه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز مطلق بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكون ، قال الإمام الرازي : حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه فيلزم الدور . والجواب : ما قد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة علة للحصول ويكون تحيزها معللاً به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم الدور ، وإلا جاز اشكاك الملة عن المعلول ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم جواز الاشكاك لا يوجب دوراً ممتنعاً ، وهو غير وارد إذا تأملت

تقليبه : الأحياز الجزئية الممكنة للتحيز لنبته اليه سواء ، وإنما يقتضي حصوله في حيز ما بحسب ما يقارنه من شرط يعينه ، والكون هو نبته إلى الحيز المخصوص ، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى ، فإن الحصول في الحيز المخصوص عندنا بخلق الله تعالى

المقصد الثاني : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فمكون ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ، فالمكون حصول ثان في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول في أول الحدوث ، فإنه غير مسبوق بكون آخر ، وقال أبو هاشم : إنه مكون ، ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فإن قيل : الحركة ضد المكون فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا : الحركة من الحيز ضد المكون فيه ، وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي المكون فيه ، فإنها نفس الكون فيه ، وهو مماثل للكون الثاني فيه وإنه مكون فكيف هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر في الحركة ألا تكون مسبقة

بالحصول في ذلك الحيز ، لأن تكون مسبوقه بالحصول في حيز آخر ، وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لقطي ، وأما الأول فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلا فهو الاجتماع ، وإنما قلنا : إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاه عند المتكلمين ، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فنه قريب وبعدم متفاوت ، وبجاورة واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر قائم بهما ، أو وضع أحدهما إلى الآخر فأنهم لا يثبتونه ، فالجوهران كل له اجتماع بالآخر ، فاحفظ هذا فإنه مما ينبغي على كثير من علماء الصناعة

المقصد الثالث : الكون وجوده ضروري . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ
حاصلها كما علمت عائد إلى الكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبقا
بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء
المكون عدم الحركة مما من شأنه أن يكون متحركا

تفنيه : إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والتصول المميزة اعتبارية
كان تسميتها أنواعا مجازا ، وإنما هو نوع واحد ، بل إذ الكون الواحد بالفضض
يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء ، وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ، ولو فرضنا
جوهرًا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ، وإذا خلق معه
غيره عرضا له والكون بمحله .

المقصد الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين :-

الأولى : إذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه ، واختلفوا
في المتوسط الباطن ، فقليل متحرك ، إذ لو سكن لم لا شكك ، ولأنه في الكل ،
والكل في حيز الكل ، فهو في حيز الكل ، وقد خرج عنه إلى آخر . وقيل غير
متحرك ، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جعلوه موالبعدا المقروض القبي
يفعه ، وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة وأنه أول بالحركة ،

وقال القاضى : إذا خص جوهر بـ محيز ثم توارد عليه محاسن ومجاورات آخر
ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير، وإنما تعددت الأسماء بمحسب اعتبارات،
وهذا أقرب الى الحق بناء على عدم اشتراط البقية

فروع : الأول : الجوهر الفرد له ست محاسن معينة، وضدها ست مبيانات
غير معينة، هذا قبل الماسة، وأما بعدها فقال فى قول يضادها : ست مبيانات
غير معينة، وفى قول : ست معينة هي الطارئة على المحاسن، هذا بناء على أن
الماسة غير الكون .

الثانى : المتوسط بين الجوهرين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر،
فقال الأصحاب : قربه من أحدهما عين البعد من الآخر، وقال الاستاذ : غيره
وهو الحق ؛ إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه
الى جهة حركته، المهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ،
وليس نعمة أمر زائد هي المباشرة والمجاورة، فيكون النزاع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مبين من الجهة الأخرى
لعدم الماسة أم لا، لا، لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حيثئذ هو هذا نزاع لفظي
الرابع : يميز المباشرة والافتراق فى جملة خواص العالم، وقيل : لا، إذ
لا تجوز المجاورة، ويكفى جوارزه بدلا . والذى حدانى على إيراد هذه الأبحاث
أمران : معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه فى حقيقة الأكوان تماثلا
إليها مما قالوا به من لوازمها، وأن لا تظن بكتابنا هذا إعرازه لها قصورا،
والا فلا تجدى فى المطالب المهمة زيادة طائل، ولولا هاتان الغائيتان لم نطول
الكتاب، وليس من دأبى الأسهاب؛ واذكر هذا العذر لدى مامسى تمتع عليه
فى غير هذا الموضع فتكف عنى لأعنتك

المقصد السادس : من لم يجعل الماسة كونا أطلق القول بتضاد الأكوان،
لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بمحيز واحد، أو بمحيزين، والاول

اجتماع المثلين ، والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ، ومن جعلها كونا كالفيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولاعامللة بل مختلفة

المقصد السابع : في اختلافات المعزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة ، ففناه الجبائي وأكثر المعزلة ؛ إذ لو بقيت كانت سكنوا والتالي باطل ، أما الملازمة : فأذ لا معنى للمكون إلا الكون المستمر في حيز واحد ، وأما بطلان التالى : فلتضاد الحركة والمكون ، وبالجملة . فالخاص في الآن التالى سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول ، وإلا لكان هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون المكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المنافي للمكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لا توجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول في الحيز التالى الذى هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائي

صورتين : —

الأولى : ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتادات فأمسكه الله تعالى في الجو لأن من أصله أن الطارىء الحادث أقوى من الباقي ، فلو كان المكون باقيا لهُوى التثقل بما يتجدد فيه من الاعتادات

الثانية : السكون المقدور لشيء ؛ إذ لو بقي لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يأنم وهو خلاف الاجماع ، ولرب هذا بأبى هاشم والترم المقاب بعدم الفعل ، فلقب بالقدنى

ثالثها : قال الجبائي : الحركة والمكون مدركان بحاسة البصر والشم ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضا لعينه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين العاليتين . ومنعه أبو هاشم بأن الكون لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندم لا يتعلق بطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل
فأن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط ، ومن قل
في النوم الى غير حيزه فاذا استيقظ لم يدركه بخلاف ما لو نغير لونه

رابعها : قال الجبائي : التأليف ملموس ومبصر ، أذ تفرق بين الأشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعه ابنه في أحدقوله
فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو الهاذيات أو غيرها . واحتج بأنه
لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها رؤى الصفحتان
وأما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتآليف جواهرها بعضها
مع بعض لا تأليف الصفحتين

خامسها : قال الجبائي : التأليف مختلف باختلاف الأشكال لما مر ، ومنعه
ابنه : لأن التأليفين معتركان في أحص صفة النفس وهو القيام بحلین بناء على
أصله ، وأن سلم فقيه مصادرة

سادسها : قال الجبائي : التأليف قد يقع مباشر اكن يضم أصبعيه ، ومنعه
ابنه ، اذ ينتعش دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف
فليمت شرطاً له ، لأنها لو كانت شرطاً للابتداء لكانت شرطاً في الهوام كأصل
المجاورة وليس كذلك ؛ كالإيقاع الصم الصلاب ، وهو منقوض بالقدره عندم .
ومنهم من قال إنها الدوران ، ومع ضعفه فلعل ذلك طائد الى اختلاف اجناس التأليف

الفصل الثاني في مباحث الآين على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة

وذلك أن كل ما هو بالقوة فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه ، وإلا فقدم محض
بل بالفعل من وجه ، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل ، وهو
أمر حصل له بعد أن لم يكن ، فهو كمال له ؛ إذ معنى الكمال ذلك وأنه يؤدي الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى ، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ، ثم إنه مادام متحركاً فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة ، وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك ، وإلا فهو كمال أيضاً ، فلذلك اعتبرنا الحثية ، وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر ؛ إذ لا تنتهى لها إلا بالوهم ، فليس هناك كمالان أول وثان ، وهذا قريب مما قاله قداماؤهم أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدرج ، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان ، فيقع في تعريفه الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة ، فيلزم الدور ، ويقولهم بالتدرج ، وقع الاحتراز عن ذلك بتبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه دعى .

المقصد الثاني : إن الحركة قال لمخنيين :

الأول : التوجه وهو كمية بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آئين وهو أمر مستمر من أول المسافة الى آخرها وهي بهذا المعنى تنافي الاستقرار فتكون ضد السكون في الحيز المنتقل عنه واليه ؛ بخلاف من جعلها الكون في الحيز الثاني .

واعلم أن مبناه اتصال الأحياز وعدم تقاضها أصلاً بناء على تقى الجزء الذي لا يتجزى ، ومن كلام عليه ولستوفى القول فيه

الثاني : الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها ولا وجود لها الا في التوهم ؛ إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها الى الجزء الأول منها ضرورة ، نعم لما ارتسم نسبتته الى الجزء الثاني في الخيال قبل أن يزول نسبتته الى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والقطعة المدارة في الحس المشترك ، فيرى خطاً أو دائرة ، وأنت تعلم من هذا أن قبولها لزيادة والنقصان والتقدير والاقسام لا يمنع أن يكون وهمياً ، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندم وهي أربع : -

الاولى : لكم وهو على أربعة أوجه :

الاول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويثبت أن الماء اذا انجمد صغر حجمه ، واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن اغصل عنه جزء ثم ماد . وأيضا فالتقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ؛ فاذا مصت مصا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وملا ذلك غلاء حدث فيها لامتناعه ؛ بل لأن المص أحدث في الهواء تخلخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الغلاء ، فهذا يملئ أنيته ، وأما ملية فهو أن المبول ليس لها في ذاتها مقدار ، فقد تكون في بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب ما يبعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لا تقبل الا ذلك كما هو رأيهم في الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الأثر

الثاني : التكاثف وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الانقشاش وهو أن تقباعد الاجزاء ويدخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك العقلي ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى التثانة وهو من باب الكيف الثالث : القمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بلعبة طليعية ، بخلاف السمن والورم

الرابع : القبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استعالة ، كما يقمود الغيب ويقهضن الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك ككون لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، وبرز لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وما موجودان فيه دائما الا أن ما يبرز منها يحس بها وما كن لا يحس بها ، وهذا يخلل ، وإلا

لكانت الاجزاء العارة كالمئة في الماء البارد؛ بل وفي الجمد وأنه ضروري البطلان ومع ذلك فمن أدخل يده فيه كان يجب أن يحس بحرمة أو يقل برده ، وأيضاً . فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة : الوضع كحركة القطار على قضبه فإنه لا يخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفي حركة كل جزء منه نظر . فنتهم من قال : لاجزءه له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال : بتبادل النصفين الأعلى والأسفل ، وتغير نسبة الاجزاء إلى الامور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فمليك بالتأمل .

الرابعة : الأثر وهو النقلة التي يسميها المتكلم حركة ، وباقى المقولات لا يقع فيها حركة . أما الجوهر فلا شك أنه يتبدل صورته ، ومنه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية بالكثافة ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقي بالكثافة والتخلخل والطبيعة محصورة في الأحوال كلها . وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل ما يصح عليه الكون والتمسك تصح عليه الحركة المستقيمة ، وتنعكس الى قولنا : بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والتمسك .

الثاني : اختصاص الجزء المعين من الجسم بميز طبعيا لصورته ، وهذا أيضا : أن ما يتصور اذا كانت حادثة . وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ، لأنه أنص فلا يفيد الوجود .

والثاني : متع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتحويل على المشاهدة كما سيأتي ، ثم تقول : الصور لا تقبل الاشتداد ولا التناقص ، لأن في الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير في الصورة ، وأيضا : فبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لا وجود لها .

وأما المضاف : فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فإن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما والإفلا .

وأما متى : فقال في النجاة : أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفي الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالأضافة لأنه نسبة تابعة لموضوعها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن ينقل : فأنبت بعضهم فيها الحركة ، وأبطل بأن المنقل من التسخن إلى التبرد لا يكون تسخنه باقيا ولا لزم التوجه إلى الضدين معا ، فينبها زمان سكون . والحق أنها تتبع الحركة أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة ، وإما في القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجمعية والإدامت الحركة بدوامها ، وأيضا الجمعية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها في الجهة ، واللازم باطل . وأيضا فلائها إما المطلوب فتقطع عندهم بقاء الجمعية فيلزم التخلف ، وإما المطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيع بلا مرجع ، وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة ، فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة ؛ بل هي حالة غير ملائمة قترك طبيعا غالبا للعلام ، والملائم غاية ولا تتصور إلا في الحركة الإرادية ، وفيه إشكال ؛ إذ ليس الحركة إلى جهة حيث أوى من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولا أيضا هي التصور الكلي لأن نسبتته إلى الحركات الجزئية سرء ؛ بل انما هي تصورات جزئية ، فلابد من نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي

المقصد الخامس : الحركة تقتضي أموراً ستة

الأول : ما به أي سببها التفاعل ،

الثاني : ما له أي عملها ،

الثالث : ما فيه أي المقولة من المقولات ،

الرابع : ما منه أي المبدأ ،

الخامس : ما إليه أي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة وأما في الفلكية

فلا يكون إلا بالعرض ،

السادس : المقدار أي الزمان ؛ فإن كل حركة في زمان بالضرورة

المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمور ستة ، فوحدتها

متعلقة بوحدة ضرورية ، ووحدة ما قد مر إما شخصية ، أو نوعية ، أو

جنسية ، ففيه ثلاثة أبحاث : —

أحدها : في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فإن الواحد

بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لا يقوم العرض بمحليين ، ولا بد من

وحدة ما فيه إذ الشيء قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد

المحل من حيث اختلاف ما فيه ، بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتمسخ

والتمود والتروح ويتم ذلك وحدة مامنه ، وما إليه ، إذ لو اختلف المبدأ

والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة ولا يكفي في الوحدة وحدة مامنه وما إليه

دون اعتبار وحدة ما فيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون

الطرق مختلفة ، كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى القبر إلى العودية إلى السواد ،

ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلة إلى السواد ، ومنه إلى الحرة إلى القتمة

إلى السواد ، ولا بد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان

آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعدوم لا يمدد بعينه ، وأما وحدة المحرك

فلا عبرة به ، فإن المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته

والحركة واحدة متصلة ، ولا يتميز بوجوب الاثنينية غير ما يتوهم من استناد

الى تحت متضادتان ، ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه إذ لا تنوع ولا يمكن
نواوده على موضوع ولكونه طارضا ، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد
المروضات ، ولا للحصول في الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل
قبلها وبعدها ؛ بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأنهما قد
يختلفان بالقات مع التضاد كالمواد والبياض ، أو دونه كالمواد والحركة ، أو
بالعرض كالمركز والمحيط ؛ لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه
غاية التقرب من الفلك والآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما في الحقيقة ،
وقد لا يختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد
يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة وبمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة
فإن أي جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ، ولا تمايز فيه إلا
بما يعرض من موازنة أو فرض أو غير ذلك

تلييه : المبدأ والمنتى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد
واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتى وهى الحركة كما في متضائقيين له ، فبين كل
منهما وبينه قابل التضاييف ، وليس بين المبدأ والمنتى تضاييف ، فقد يعقل مبدأ
لا منتهى له وبالعكس ، فإن قيل : قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟ قلت : هما
غير طارضين للجسم بل للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفي زمانين
فروح : قالوا : المستقيمة لا تضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقصى
غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو
ذلك ؛ فإن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لغيرها غير متناهية ، وأما
الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين
على التبادل ، ولا يلحق ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة
المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالقات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة
أنواع من الأقسام :

الأول : بحسب المحافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها
الثاني : بحسب الزمان لأنه عارض لها ، فالحركة في نصف ساعة نصف
الحركة في ساعة ، وهذا غير الذي بحسب المسافة ، إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة
الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزأؤه المتروضة
فيه ، والحركة القاعة بكل جزء غير القاعة بالآخر ، فاذا عرض له اتصال حصل
لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : ما يوصف بالحركة ، إما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أولاً ،
والثاني أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة ، والأول : اما أن يكون مبدءاً الحركة
في غيره وهي الحركة القسرية ، أو فيه املع الشعور وهي الإرادية ، أولاً وهي
الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد اخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة ، أو التي على وتيرة واحدة

المقصد الحادي عشر : الحركة اما سريعة ، وهي التي تقطع مسافة مساوية
في زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الأ أكثر في المساوي ، وإما بطيئة
وهي التي بالمعكس فتقطع المساوي في الأ أكثر الأقل في المساوي ، وليس
البطء لتدخل المكثات والا لم يحس بحركة الشمس ، وللأ لازم بطلانه ظاهر ، بيان
الملازمة : أن البطء لو لم يكن إلا لتدخل المكثات كان تفاوت السرعة والبطء
بحسب المكثات المتخللة ، فاذا عدا فرس أشد عدو كان حركته أبطأ من
حركة المحدد بطيئة غير قليلة ، ويكون زيادة سكنااته على حركاته كزيادة حركة
المحدد على حركاته ، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك
المكثات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إسقاط الجزء المبنية على تلازم الحركتين كما
ستنتهي النوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجملة : فهذا البحث مبني على بحث
الجزء ، وفروع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا

منها : انا إذا غررنا خفية في الأرض فاذا كانت الشمس في اقصى الشرق

وقع الظل في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز في الثاني والثالث؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بمحله، وإن تحرك جزء كان بجزء كل حركة للشمس حركة للظل أقل، فنبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات؛ ويمكن المضايقة في قولهم: لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بمحله لجاز في السكك، وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بمحله فإن ذلك جائز عندنا، والمادة هي القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهي تستند إلى الفاعل المختار، ومنه يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسار إلى آخرها، فكذا الحركة.

تنبيه: الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع، فإن الحركة الواحدة سريعة بالقسبة إلى حركة وبطيئة إلى أخرى، ولأنها قابلاً للاشتداد والتنعص المقصد الثاني عشر: قال الحكماء: علة البطء إما في الطبيعة فثامنة المخروق فكما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة، كالماء مع الهواء، وإما في القرية والأرادية فثامنة الطبيعة، وكلما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق، أو مع ممانعة المخروق، وربما طوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا.

المقصد الثالث عشر: ذهب بعض الحكماء والجباي من المعتزلة: إلى أن بين كل حركتين محتميتين كصاعدة وهابطة سكرونا، وأن كل حركة مستقيمة تنتهي إلى سكرونا؛ لأنها لا تذهب إلى غير النهاية، ومنه غير م وأما المذنبون فلكل من التريقين في إثباته طريق

فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آني، فكذلك الميل الموجبه له، والرجوع آني، فكذلك الميل الموجب له آني، وأن الوصول غير آني الرجوع لا متناع اجتماعهما، فلم يكن بينهما زمان ثم تتالي الآتات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكرونا.

والجواب : أن الوصول في آن هو طرف حركة ، والرجوع في آن هو طرف حركة ، فلم يَجُوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم : أن الرجوع غير آن الوصول ، قلنا : نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ، يبدأ زمان حركة الرجوع وقال الجبائي : لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يطلب اللازم فيصعد متدرجا في الضعف إلى أن يطلب اللازم المجتلب فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، إذ لا ينقلب من المغلوبة إلى الغالبة دفعة ، وعند التعادل يجب المكون ، وإلا لم الترجيح بالمرجع .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فإذا صعد الخردة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضروري البطالان ، وقد يجاب : بأن الخردة لا تصادم الجبل بل ترجع برميحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استلزامه للمحال .

وقالت المعتزلة : لا سكون إذ لا يوجب الاعتماد اللازم ، فانه يقتضى الحركة النازلة ، ولا المجتلب ، فانه يقتضى الصاعد ، ولا مولد للحركة والسكون إلا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أسد : لا نعلم أنه لا مولد غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتادين ، وقد مر في الاعتماد المرصد الخامس في الإضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الأبوة هي المقولة بالقياس إلى الغير ، ولا حقيقة لها إلا ذلك ، وهي الإضافة التي تعد من المقولات ، وتسمى مضافا حقيقيا ، ويقال لقات الآب المعروضة لهذا العارض إضافة ، وكذا للمعروض مع العارض ، وهذا ان يسمىان مضافا مشهورا

تنبية : قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس إلى الغير ، لا يراد به أنه يلزم

من تعقله تعقل الغير، فان الوازم البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقي ، والقسم الثانى من المشهورى، أعنى المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقى، قلنا : مالا مفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثانى : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الدهن والخارج ، فكما وجد أحدهما فى الدهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه ، وكما عدم عدم ، فان قيل : فاقولك فى المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لا وجود للحقيقى منهما ألاف الدهن، وهما معافيه ، وأما معروضاهما فقد يتفكان كالملاك والمملوك والآب والابن

الثانية : وجوب التكافؤ فى النسبة ، ويعبر عنه بالانعكاس ، وهو أن يحكم بزيادة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الآب أبو الابن فالابن ابن الآب ، وانما اعتبرنا الحبيشة لأنه لم يجب الانعكاس ؛ فانك اذا قلت هذا أب لانسان، لم يلزم أن هذا انسان لآب ، وقد تصعب رماية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر اسم كالجناح ، فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح

المقصد الثالث : الاضافة لا تستقل بوجودها، فيكون محصلها تبعا لتحصل لجوقها الغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملعوق والاضافة معا ، وليس ذلك هو المقولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها الحقوق الخاص كشيء واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصلها ، فالشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه فى الكيف كان نوما من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت فى طرف مطلقة فى الآخر مطلقة ، فالنصف فى مقابلة الضعف ، وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المتماثل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير
هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس

المقصد الرابع : تلحق الاضافة تقسيمات :

الاول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن
والآب ، والتخالف إما محدود كالضعف والنصف ، وألا كالأقل والأكثر

الثاني : أنه قد تكون لصفة في كل واحد من المضافين كالعشق فإنه لا يدرك
المعشوق وجمال المعشوق ، أو لصفة في أحدهما كالعالمية فإنها لصفة في العالم وهو
العلم دون المعلوم ، وألا فللمعشوم بكونه معلوما صفة ، وقد لا تكون لصفة أصلا
كاليمين واليمين

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالتغالب
والتقارر والمانع ، وفي الفعل والافتعال كالقطع والكسر ، وفي المحاكاة كالعلم والخبر ،
وفي الاتحاد كالمجاورة والمتابئة

الرابع : الاضافة قد تعرض للقوليات كلها ، فالجوهر : كالأب والابن ، والكم :
كالصغير والكبير والقليل والكثير ، والكيف : كالأحر والأبرد ، والمضاف : كالأقرب
والأبعد ، والابن : كالأعلى والأسفل ، ومتى : كالأقدم واللاحق ، والوضع : كالأشد
أخف وأنتصبا ، والملك . كالأكسى والأغرى ، والفعل : كالأقطع ، والافتعال
كالأشد تخفنا

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أو لا

السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم ، فيدل عليها بالتضمن

المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضي على الضوء ، وحركة الأصبع على حركة

الخاتم ، فإن العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتتحرك الخاتم ، ولا عكس ، وليس ذلك

بإزمان، والالزام التداخل ، ولا بالقات، فإن حركة الاصبع لها ذات منفصلة من حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني : التقدم بالقات ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لها وجودا أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته، بخلاف الاول
الثالث : التقدم بإزمان ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه، ليس لقات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان، فضاء ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومما يرويه للأولين بينة

الرابع : التقدم بالشرف ، كما لا ينبغي بكر عن امر رضى الله عنهما
الخامس : التقدم بالرتبة : بأن يكون أقرب الى مبدأ معين ، والترتيب إما عقل كما في الاجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما تجمله مبدأ، فقد تبدى من الهراب، وقد تبدى من الباب

وقال المتكلمون: ههنا نوع آخر من التقدم ، كالأجزاء الزمان بعضها على بعض، فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالقات لعدم الافتزان ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بإزمان والالزام للتمسلس ، وقد أطلنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بإزمان ، وأنه لا يمرض بالالزمان ، فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما أن القسمة تعرض لكم فإذا عرضت لغيره كان بواسطة لكم ، وذلك لا يوجب لكم كما آخر ، فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ، وهذا مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه .

وربما تكلف الحكماء المحصر وجها فقالوا : التقدم أما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا ، والاول لا بد فيه من توقف للتأخر على المتقدم من غير عكس ، فالتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بعدم

الطارء عليه، أم لا؟ والثاني: لا بد من مبدأ تعتبر اليه النسبة، وذلك
إما كمال أم لا تقييها :

الأول: الماضي مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما، ومنهم
من عكس الامر نظرا إلى عارضيهما، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا، ثم
يصير حالا، ثم يصير ماضيا، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا

الثاني: جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد، وهو أن للتقدم
أمرا زائدا ليس للتأخر، ففي الثاني: كونه مقوما، وفي العلى: كونه موجدا،
وفي الزماني: كونه مضي له زمان أكثر لم يعض للتأخر، وفي الشرقي: زيادة كمال
وفي الرئي: وصول اليه من المبدأ أولا



الموقف الرابع

في الجواهر . وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة

أما تعريفه : فقد علمت من التقسيم ، ومن تعريف العرض ، فلا تعيده . وأما تحميمه : فقال الحكماء . الجوهر أن كان حالا فصورة ، وإن كان محلا لها فهو بولي ، وإن كان مركبا منها لجسم ، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس ، وإلا فعقل ، وهذا بناء على تقي الجوهر الفرد ، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهر ، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر ، ولم يثبت شيء منهما . ولو أردنا أن نأبرده على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال : قلنا . الجوهر إمالة الأبعاد الثلاثة لجسم ، أولا ، فأما جزؤه فأن كان به بالمثل فصورة وإلا ف مادة ، وإن لم يكن جزءا فأن كان متمصرا فيه فنفس ، وإلا فعقل .

وقال المتكلمون : لا جوهر إلا المنحيز كما مر ، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم ، أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد . تبيينان .

الاول : الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين ، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه القى قام به التأليف . والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لامتناع قيام الواحد بالكثير ، وليس ذلك بزراع لقطي ، بل في أنه هل يوجد نعة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبت بالمعترفة ؟

الثاني : الجوهر الفرد لا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة ، أو حدود وهو المضلع ، ولا يتصور ذلك إلا قيا له جزء ، فأن الحد هو النهاية ولا تعقل ألا بالنسبة إلى ذي نهاية . ثم قال القاضى : ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل ، فلا شكل له كيف يشاكل غيره ؟ . وأما غيره فلم اختلاف قيا يشبهه من الكرة ؛ إذ لا يختلف جوانبه ، والمربع ؛ إذ يتركب

منه الجسم بلا خلو الفرج ، والمثلث ؛ لأنه أبسط الأشكال المضلعة .
قال الآمدى واتفق الكل على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعا .
وفيه نظر : لأننا لانسلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية
أن تحيط به النهاية وإلا افترض محيط ومحاط فاقسم ، وأما قولهم له حظ
من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجما ، وإلا فهو القول باقسامه وهما لا فعلا .

المرصد الأول في الجسم . وفيه فصول

التفصيل الأول : في حقيقته وأجزائه . وفيه مقاصد .

المقصد الأول : في حده ، ويطلق عند الحكماء بالاختراك على معنيين

أحدهما . يسمى جساما طبيعيا ؛ لأنه يبيح عنه في العلم الطبيعي ، ملمسوا بال الطبيعة
التي هي . مبدأ الآثار ، وعرف بأنه : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة
على زوايا قائمه ، وأما قلنا : يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بال فعل ، أما
الخط . فلا وجود له سوا في الكرة ، وأما السطح . وأن كان لازما لوجوده لوجود
النهاي فليس لازما لماهيته ، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجا
له عن حقيقة الجسمية ، ولأنه لو لا جسم لا جسم . ومعنى الزاوية القائمة . أنه إذا
قام خط على خط مودا عليه لامل له إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه
زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة وإذا كان مائلا
إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة ، والآخرى كبرى
وتسمى المنفرجة هكذا حده / مخرجه وتصوير فرض الأبعاد أن تقترض فيه
بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعدا آخر في أي جهة شئتنا مقاطعا له بقائمة
وهو العرض ، ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما ، وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو
العمق ، وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فإن الجواهر
المتماثل للأبعاد الثلاثة لا يكون ألا كذلك ، والذي يقبل أبعادا لاعلى هذا الوجه

إنما هو السطح، والجوهر لا يتناول ، وههنا شكوك : فعلى مطلق التعريف سكان
الأول : الحد صادق على المبول ، قلنا : هي تقبل الجسمية والجسمية
تقبل الأبعاد .

الثاني : يصدق على الوهم التخيلية جمعا تعليميا ، قلنا : المراد قبوله في
الوجود الخارجي ، وعلى كونه حدا سكان .

الأول : لم تثبت جنسية الجوهر كما عرفت في المقولات ، وربما يقال : ليس
جنما وألا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية ، لامتناع تقوم الجوهر بالعرض
ولزم التسلسل في الفصول كما مر في الوجود ، وربما قيل : الجوهر هو الموجود
لا في موضوع . فقيه قيدان : الوجود وأنه مارض للموجودات ، بل من المقولات
الثانية ، وكونه لا في موضوع ، وأنه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية ،
وأجيب عنه بأن ذلك رسم الجوهر لاحت .

الثاني : مفهوم القابل للأبعاد أمر عديم ، وألا فمرض قائم بالذات فتكون
قابلة له ، وينقل الكلام الى قابليتها له ويتحمل ، لا يقل : الممتنع هو التماس
في المؤثرات وهذا تسلسل في الآثار ، لأنك قد علمت أن هذا النوع من التسلسل
باطل عند الحكماء والمتكلمين . وقد يجاب عنه بأن القابلية نسبة وهو غير
ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات ، وهذا هو الجزء للجسم . والآن أو أن
تتذكر لما قد علمناك من كيفية تركيب المجلس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا
في الزمن ، وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل ، وتصور الفصل هو تحصيل
صورة المبهمة نوعا ، والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر ، فيكون للفصل فصل
ولا هو نفس المفهوم الذي هو العرض ، لكن خصوصية الأمر الذي هو قابل .
وقائمه : يسمى جسما تعليميا ، إذ يبيح عنه في العلوم التعليمية . أي الرياضية .

منسوبة الى التعليم ، فأنهم كانوا يبتدئون بها في تعليمهم لأنها أسهل ودلائلها
أيضا بقلية ، تصيد النفس ملكة أن لا تقنع دونه ، وعرفوه بأنه : كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، والتقدير الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجمعهما في رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والسكن ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ، وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق .

قال الحكماء : هذا الحد طمس ، لأن الجسم ليس جسيما فيه من الأبعاد بالتعل لما مر ، وأيضا : فأذا أخذنا شحمة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلا ، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد ، وجميعيتها باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء ، بل انتقلت الأجزاء من طول إلى عرض ، أو قول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق ، كما يقال الجسم هو المنقسم ، والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم .

فقال النظام : لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي .

وقال الجبائي : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض ، وأربعة فوقها فيحصل العمق . وقال العلاف : من ستة بأن يجمع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء ، بأن يوضع جزآن ، ويجنب أحدهما جزء ، وفوقه آخر ، وعلى جسيم التقادير فتركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرها فردا ولا جساما عديم . جوزوا التأليف منها أم لا ، والزراع لفظي ، فنعدوه إلى ما يجدي وما هو كقول الصالحية هو القائم بنفسه ، وبعض الكرامية هو الموجود ، وهشام هو الشيء ، باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة ، وانبساط أبعاد ، وتأليف أجزاء

المقصد الثاني : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ، خلافا للنظام والنجار من المعتزلة بلما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بل بما ملغ ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجملة : فبطلانه ضروري ، احتجا بوجهين

الأول : ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا : ان الأعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سيأتى
واعلم أنه لا يحصى لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخله في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض .
الثاني : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفى ، وبالعكس .
قلنا : التلازم لا يفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد بالفعل أولا ، وأياها كان فلما متناهية أو غير متناهية ، فلاحتمالات أربعة
الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول بتركيبه من الأجزاء التي لا تنجزأ ، إذ لو كانت الأجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل ، يلزمه كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس بممكن
الثاني : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام
الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء

المقصد الرابع : في حجة المتكلمين وهي نوطان
النوع الأول : أن نبين أولاً أن كل منقسم له أجزاء بالفعل : فمبين أنها متناهية أما الأول فلو جوه

الأول : القابل للقسمة لو كان واحدا لم انقسم الوحدة ، والثاني باطل ، فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسامها ليجب انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر ،

والاستثنائية بينة، إذ لا معنى لوحدة إلا كونها لا تنقسم

الثاني : لو كان التقابل للاتقسام واحدا كان التفريق اعداما له ، والثاني باطل .
أما الملازمة : فلأن التفريق حيثئذ أعدام لهوية واحداث لهويتين ، فان من
الحال أن الشيء المعين يكون قارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم .
فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأثرته البحر المحيط إعداما لذلك البحر
وإيجاد البحرين آخريين ، وبديهية العقل تنفيه

الثالث : أن مقاطع الأجزاء متميزة بالعمل ، فان مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورة ، وكذا الربع والخمس بالغا ما بلغ ، وذلك يوجب التمايز بالعمل
وأما الثاني فلو جوه .

الأول : لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في
زمان متناه ، ولم يلحق السريع البطيء ، وبطلان اللازم دليل بطلان المزوم ،
الثاني : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار ما يقتضاه بين الحاصرين محال
الثالث . أن التأليف لا بد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين
كحجم الواحد ، وكذا الثلاثة والأربعة غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف
الأجزاء حجم ، والمفروض خلافه . وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجمل
التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات ، فيحصل حجم في الجهات وهو
الجسم ، فليس كل جسم مركبا من أجزاء لا تنتهي . ثم قول : وهذا الجسم
له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه وأجزاء
غير متناهية ، ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة
الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم
نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه ،
فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي . هذا خلف
النوع الثاني : أن نعين تركيب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ اذ بها تماس الخطوط ، والمخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا : فأنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لا تنقسم . قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرافهو المطلوب ، وإلا لكان له محل لا ينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الزه الذى لا يتجزأ

الثانى : الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة ، وإلا لم يوجد الماضى ولا المستقبل ؛ لأن الماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيحضر ، وأنها لا تنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع اجزائها ؛ اذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينما فنبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، فكذا المسافة لا تنطبقها عليها . أوقول : لانه لو انقسمت المسافة لا تقسمت الحركة عليها ، فان الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : برهن اقليدس على وجود زاوية هى أصغر الزوايا ، وهى مانحصل من مماسة خط مستقيم ، لا تنقسم ولا تتصور إلا بأبواب الجزء .

الرابع : قرض كرة تماس سطحها مستويا ، لا مكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فإبه المماس لا ينقسم ، وإلا فاما فى جهة فهو خطأ ، أو أكثر فهو سطح ، ولا تنطبقه على السطح المستوى فهو مستوى ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم قرض تخرجها على السطح بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقمة ، وهو المطلوب .

الخامس : قرض خطا قائما على خط ويمر عليه ، فإنه يماس فى مروره جميع

أجزاء ذلك ، والمهاسة إنما تكون بنقطة ، فخط الممرور عليه مركب من قط ، والسطح من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

السادس : لولا انتهاء الأجسام الى أجزاء لا تنجزاً لكان الاقسام في السماء والمردة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون اجزاؤها الممكنة سواء ، وهو بهت السابع : لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم المردة الى صفائح غير متناهية ، فتغمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى ، وإنه ضرورى البطلان ، وتقص ذلك ، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلاً ، ففيه للنصف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى غير النهاية ، لأنه مركب من أجزاء لا تنجزى ، أنواع النوع الأول . ما يتعلق بالمحاذاة ، وذلك وجهان .

الأول : كل متعيز يمينه غير يماره ضرورة .

الثاني : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تنجزى ثم قابلنا بها الشمس فأن الوجه المضىء ، أى الذى الى الشمس غير المظلم ، أى الذى اليها ، وهذا أيضاً ضرورى النوع الثانى : ما يتعلق بالمهاسة ، وهو وجهان .

الأول : لو ركب الجسم من أجزاء لا تنجزى فليست لا تنجزى ، وهذا خلف . يمانه : أن الواقف في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن الناس ، فإيه يمان أحد الطرفين غير مابه يمان الآخر ، فينقسم لا يقال : لانقسم ذلك لجواز للتداخل ، لأننا نقول : بطلانه ضرورى ، وإن سلم جدلاً فيكون حيزها واحداً ، وكذا إذا انضم اليهما رابع وخامس بالغاً ما بلغ ، فلا يكون ثمة تريب ولا وسط ولا طرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المقروض ، ومع هذا فالمداخلة بعد المهاسة ، فلا شك أن الملاقى عند المهاسة غير الملاقى عند المداخلة التامة ، فيلزم اقسام .

الثاني : لو جاز جزء على ملتهى اثنين لم يكن لا تنجزى ، والملزوم حق

اللازم حق، والضرورة بين ، فإنه يكون محاسنها لا بالكلية ، ولا معنى للاقسام
ألا ذلك ، وأما حقبة المألوم فلوجوه .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر ، متصافه بالحركة إما عند كونه
بتامه في الجزء الأول ، أو الثاني ، أو على الملتقى ، والأولان بطلان ، لأنه إما
قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفي الثالث المطلوب .

الثاني : تعرض خطا من أجزاء شفع كسنة ، وتعرض فوق أحد طرفيه
جزأ تحت الآخر جزأ ، ثم تحركا على السوية ، فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا
وذلك على المنتصف ، إذ فرضنا الحركتين سواء ، وهو ملحق الثالث والرابع

الثالث : تعرض خطا من أجزاء وتر ، وتعرض ذينك الجزأين كليهما
من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث
فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث ، إذ شرط
انتقالهما فراغ ما بين الجزأين

النوع الثالث : ما يتعلق بالسرعة والبطء . وحاصله : أحد الأمرين لازم ، إما
انقضاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الاجزاء ، والأول منتف
فثبت الثاني . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه إذا قطع السريع جودا فالبطيء لا يقف لما بينا أن البطء ليس
لتخلل السكّنات ، فهو إذا يتحرك ؛ فلما أن يتحرك جزء أيضا فالسريع كالبطيء ،
وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثاني

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى
عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكّنات ، بل يكون ذلك دليلا على ذلك
مستأنفا ، فعندما تقطع السريعة جزأ إن قطعت البطيئة منها لم تساوى السريعة
والبطيئة ، أو أقل لم التجزى وذلك في صور

الأول : الدائرة الطوقية من الرمح مع الدائرة القطبية منها ، أذلو تحركت

الطوقية ووقعت القطعية لزم التفكك وانقسام الرحي الى دوائر بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او مالهو أشد منه ، ثم اتصاها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السمي . وذلك وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بمدمه كسائر العاديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه المعجائب ليثبت مذهبكم !

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمايز ، وهما متلازمان ضرورة والاتفكك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين ، أحدهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه ماداً باعه ؛ ف رأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لا يقطع جزءاً جزءاً ، وإن شئت فافرضه في القل في كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخشبة المفروزة حذاءها ، فإن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً ، والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل ، لأن الشعاع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دل على رأس جبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الجبل ويعد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معاً ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة

السادسة : جزء يتحرك جزءاً على متحرك جزءاً آخر ، ولنفرض
 ١ - ح خطأ ، ونفرض د ه خطأ على ا و ز جزءاً على ، فأذا تحرك د
 من ا إلى ب فقد تحرك ه بذلك الحركة من ب الى ح وفرضنا تحرك ز من د

وكان مقابلاً لـ h الى h وهو الآن مقابل لـ h فقد تحرك z جزأين حين تحرك z جزءاً ، فحين تحرك z جزءاً يكون z تحرك أقل من جزءه وفيه المراد .

النوع الرابع : ما يتعلق بالأشكال الهندسية ، وهو وجوه

الأول : أنا افترض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ، فذلك ستة عشر جزءاً ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء ، والقطر أيضا أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ، لا يقال : لم لا يجوز أن يكون للقطر أطول وبينها خلاه ؟ لا نأقول : الخلاء الذي بين كل جزأين أن وسم جزءاً كان القطر مثل الضلعين لأنه سبعة أجزاء ، وأن كان أقل ثم الاقسام

الثاني : مثلث قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالمقاعة منه عشرة أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعي الضلعين ، ولكن مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم اقسام الجزء حينئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك الضلع شيء ، فإن كان مثله لم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو مثل الآخر ، فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ، وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فإذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء لا تنجزى ، فإن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها تقسم الجزء ، وإلا فيبين كل جزأين إما خلاه ، فإن كان بقدر ما يسمع جزءاً كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه ، وإن كان ذلك الخلاء أقل ثم الاقسام ، وأما لا خلاه فيكون باطنها كظاهرها وهو كظاهر أخرى محاطة بها وظاهر المحاطة أيضا كباطناتها وهي كثالثة ورابعة بالغة ما بلغت ، فتكون أجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطبية وبطلانه لا يخفى .

الخامس . يرهن أفقليدس أن الزاوية المحتقمة المثلثين تنقسم إلى غير النهاية ،
وأنه ينفي الجزء

السادس : يرهن على أن كل خط قابل للتصنيف ، فإذا فرض من أجزاء وتر
نوم نمزى الوسطاني

المقصد السادس : في تحريم مذهب الحكماء . قالوا : لماقرر أن الجسم لا ينصل
إلى أجزاء لا تتجزى فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة ، كما هو عند
الحس ، وقابل للقسمة إلى غير النهاية ؛ إما بالترك ، وإما باختلاف عرضين فارين
كالسواد والبياض ، أو غير فارين كالمستين ومحاذاتين . نعم قد يمنع عن الانفكاكية
مانع ، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صخر . وأما الفرضية فلا
تقف أبدا

المقصد السابع : في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة . قالوا : فالجسم
متصل وهو قابل للاتصال ، فتم اتصال تسمية الصورة الجمعية ، وندعى أنه
ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل نعمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فإن ثم أمرا قابلا
للاتصال ثارة والاتصال أخرى ، والقابل لها ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن
الثابت للشيئين غير كل واحد من المترايلين ، أو تحول : قابل الاتصال باقى مع
الانفصال ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذى
نسميه بالهيولى

وتلخيصه : أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع قيام صورة اتصالية قابلة للكميات
كون الكم غير الاتصال ، أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باقى
بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله ، وسموا الاتصال صورة ، والقابل له مادة ،

وربما يقال فى المعارضة : الهيولى اذا كانت واحدة كانت متصلة ، واذا
كانت كثيرة كانت منفصلة ، فهي قابلة للاتصال والاتصال ، فلو اقتضى قبولها

الاثبات هيولى غرم أن يكون للهوىلى هيولى ، ويلزم التسلسل ، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص ، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل ؛ فلا يلزم للهوىلى هيولى ، الا باثبات أمرين : أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا ، والثانى أنه يزول عنها ويعود اليها ، وذلك بما لا سبيل اليه ، فان وحدتها وكثرتها ، بحسب ما يمرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ، والا فهى لا واحدة ولا كثيرة ، ولا متصلة ولا منفصلة ، انما هى استعداد محض لافعل لها الا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لا يتم الا بابطال قول من يقول : مبادئ الاجسام أجزاء متجزئة فى الوجود ، غير قابلة للتجزئة بالفعل ، واتصال الجسم : عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء ، واغصاله عن اقترافها ، وكل جزء منها متصل بالحقيقة ، وغير قابل للاتصال ، والجسم الذى يقبل الاتصال غير متصل بالحقيقة ، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والاتصال .

وابطله ابن سينا بما حاصله : ان كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية أثنائية ، تكون طباع كل منها طباع الآخر الخارج الموافق لها فى الماهية ، فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الاتصال ، وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال ؛ اللهم الا المانع ، وذلك المانع لا يكون لازما للماهية ، والا انحصر نوعه فى شخصه فيمكن مفارقتها ، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والاتصال ، ويحصل المطلوب ، ومبناه كون الأجزاء متوافقة فى الماهية ، وهو ممنوع ثم نقول : قد يكون لشخص أحدهما مانعا ، أو الآخر شرطا له ، وربما يقال : الاتصال الوحدة ، والاتصال الكثرة ، وسما عارضا للجسم ، فعليك ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم ، فانا من وراء المنع ، وهذا فيه التزام لتوث أمر غير الاتصال قابل له ، ويصير النزاع فى كون الجسم ذلك القابل ، أو مع هذا الاتصال ، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم ، والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة ، فيصير النزاع لفظيا .

وهنا سؤال يستعصم بعض وهو : أن الاتصال اذا كان جزءاً للجسم ، فيزواله تعدم هوية الجسم ، فلا يكون الجسم قابلاً له ، واذا كان الجسم يبقى مع زواله فليس هو جزءاً للجسم . وظن أن ذلك مغالطة ، وقعت من الاشتراك العقلي ، فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاث ، وهو أمر لا يزول عن الجسم ، ولنفس الامتدادات ، وهو كم ، وليس جزءاً للجسم ؛ بل طارفاً له .

وجوابه : أن قولنا : الجسم قابل للاتصال ، ليس معناه أن شخصاً من الجسم باقياً ، يتوارد عليه اتصال تارة ، واتصالان أخرى ، وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة واثنين أخرى ، بل مرادنا أن ثمة أمراً يستحفظ الماهية الجسمية ، معلوم البقاء في الاحوال ، وتوارد عليه الهويات ، فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة ، ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والاتصال ، فانا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة اذا جمل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصاً متعددة ، وثمة أمر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال ، وتارة لاتصالات متعددة ، وليس نسبة هذه الأشخاص الى ذلك الشخص كنسبة سائر الأشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ، ولو كان زوال الهوية لا يزوال جزء ويقام جزء ، بل بانتفاء الاجزاء بالمرة ، لما كان كذلك

تنبيه : وربما قلوا : الجسم له قوة وفعل ، والبيط لا يكون كذلك ، وربما استمانوا بالتخلخل والكثافة ، والكون والفساد . والمعتمد في نفى الهويولى أنها : إما لاحصول في الميز أولاً ، فان كان : فاما على سبيل الاستقلال للجسم ، أولاً ، فالهويولى صفة حادثة في الجسمية ، وإلا فلا تختص الجسمية بها ؛ لانه أمر معقول محض ، وقد يقال : لو كان الجسم مركباً من جزأين لم من تعقله تعقلهما ، واللازم باطل . والجواب متم تعقل حقيقته

المقصد الثامن : في تهريعات لهم على الهويولى

أحدهما : اثبات الميول لكل جسم ؛ اذ تلك الحجة لا تثبت إلا لما يقبل الاتصال والاتصال بالفعل ، ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلكيات . فقال ابن سينا : طبيعة الاتصال للجميع واحدة ؛ فلذا ثبت احتياجه الى المادة امتنع قيامه بنفسه ، والا كان في حد ذاته غنيا عن المحل ، والغنى عن المحل لا يحل فيه ، وبالجملة : فالحقيقة الواحدة لا تختلف لوازما ؛ فتكون قاعة بذاتها تارة وبالفير أخرى ، كما لا تكون جوهر مرة ، وعرضا أخرى . والجواب : من اتحاد الاتصال الجسمي ، وذلك مما لا سييل الى اثباته ، وإن سلم : فقد لا يكون الشيء محتاجا لقائه ولا غنيا لقائه ، بل يعرض كل منهما له عن حلة ، وأما التنقض بالطبيعة الجسمية فقد عرفت جوابه

فانها : أن الميول لا تخلو عن الصورة ؛ لوجوه

الأول : الميول المجردة ، إما اليها اشارة فتكون جسما ، أو في جسم لا متنازع الجوهر القرد ، والا فلذا حصلت فيها الصورة فلما في جميع الاحيز والمظاهر ، أو لاقى شي منها ، أو في بعضها ، والثلاثة باطلة ، فالأولان ضرورة ، والاخير لعدم المخصص . فان قيل : لعل صورة نوعية تخصصصها . وأيضا : يلتقض بالجزء المعين من الأرض ، واختصاصه بجزءه بلا تخصصص . قلنا : الصورة النوعية لمعتها الى جميع أجزاء حيز الكل واحدة ، فالكلام في تخصصصه بجزءه ، والجزء من الأرض إنما اختص بجزءه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز ، أو بجزء آخر انتقل منه بالاستقامة الى ذلك الحيز . والجواب : أنه فرع عدم القادر المختار ، وأنه لا تخصصص الا الصورة

الثاني : أنه يلزم له فعل وقبول

الثالث : مادة الجزء والكل ان يجردا ، فلان كانتا واحدة فالشيء مع غيره كجو لا معه ، والا كان المجموع زائدا ، فم مقدار وصورة كما مر . وقد عرفت ما فيها ، فلا نكرها

فالتأني : أن الصورة لا تخلو عن الهيولى بل وجوده

الأول : لو فرضنا صورة بلا هيولى ، فإن كانت مشارا إليها كان متناهيًا ومشكلاً ، أما انفس الجسمية : فكل جسم له ذلك الشكل ، فيتجاوز حيثئذ الكل والجزء ، أولاً ، فتكون قابلة لتغيره ، وما هو الا بالقصل والوصل ، فالصورة بدون الهيولى قابلة للقصل والوصل ، وقد أبطلناه ، وإن كانت غير مشار إليها فليمت صورة جسمية ؛ لأن الصورة الجسمية ليمت عبارة الاعن هذا الامتداد ، ويتمتع أن يتصور بلا خيز ولا اشارة . وأيضا : فتكون أمرا عقليا محضاً ، فيمتنع مقارنته للمادة . لا يقال : هذا ينتقض بالملك ، اذ شكله مقتضى ذاته ، وجزؤه ككله ، ولا يلزم تماويهما في المقدار والشكل ؛ لانا نقول : لولا مانع اقترن بجزء الملك لكان شكل جزئه ككله ، لكن نمة مانع ، وهو أن الشكل حصل له ذلك الشكل ، فتمتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وألا لم يكن جزءاً ،

وأما في الصورة : فلون مجردة فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة ، فلا يكون نمة كل ولا جزء ، فضلا عن اختلافهما بالشكل ، ولكن : لمانع أن يمتنع أن الشكل إنما يكون بالاتصال والاتصال ، كما في الشمعة تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل ، ولا يجاب بأن ذلك يقتضى القسمة الوهمية ، وتقضى الى الاشكالية ، ويلزم المحال المذكور ، لانا نقول : لو كنى ذلك لاستقل بالدلالة ، فكانت هذه المقدمات كلها ضائعة ، ويمكن الجواب : بأنه لا ينقضى حقيقة الكلام .

الثاني : الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنيت عن المحل ، فلا تحمل فيه

الثالث : نعرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها ، فإن كان لا يتميز نمة فالشيء مع غيره كمر لأمعه ، وإن كان يتميز وقد عرفت أنه لا يتميز بين الامثال إلا بالمادة فهي مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها ، هذا خلف ، وقد عرفت ما فيه ، فلا نكرره .

رابعا : قد علمت أنه لا بد من احتياج أحد الجزأين الى الآخر ، فاعلم

أن الميولي ليست علة للصورة ، وإلا لم لها وجود قبل وجود الصورة ، ولا جمع فيها القبول والاقبل ، ولأنها قبل صور الانتهاء لها ، فلا تكون علة للمعينة ، ولا الصورة الميولي ؛ لأنها حالة فيها ، فتحتاج في وجودها اليها ، ولأنها لا توجد إلا مع التناهي والتشكل ، والميولي متقدمة عليهما ، ولزوم اتفانها عند عدم الصورة المعينة ، فحاجة الميولي الى الصورة في بقائها ؛ لأن الصورة تستحقها بتواردها ، إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدت المادة ، فهي كالعائم ، تزال واحدة وتقام مقامها أخرى ، وحاجة الصورة في التشخص ؛ إذ قد علمت ان تخصصها للمادة ، وما يكتنفها من الأعراض .

خامسها : لكل جسم صورة نوعية ، لأنها مختلفة في القوازم ، كقبول الانقسام بسهولة أو عسر ، أو عدمه ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ؛ بل لأمر مختص ، فإن كان مقوما للجسم فهو المطلوب ، وإلا عاد الكلام فيه ويتسلسل .

قال الأمام الرازي : الظاهر أنها من الأعراض . وقولنا لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية ، فلم يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية ، وربما يستدل بأن الماء اذا سخن يعود بالطبع باردا ، فتمتة أمر هو مبدأ الكيفية باقي . قلنا : ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ؟ ولم قلنا إنه ليس بفعل الفاعل المختار ؟ . وهذا مع ضمه أصل له فروع كثيرة ، فتحققه ولا تنس .

سادسها : كل جسم له حيز طبيعي ، ضرورة أنه لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة . قلنا : ممنوع ، بل لو خلى لكان كالحديد ، لا مكان له ، أو تكون نسبتته الى الأحياز سواء ، حتى يخصه المختار ، ولو فرضت الأحياز خالية ثم خلق الأرض كان نسبتها الى الأحياز كلها سواء ؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط . كما قال ثابت بن قرة : وإذا رمينا مدرة فانما تعود الى مركز الأرض ؛ لأن الجزء مائل الى كله ، وبالجملة : فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلى وطبعه لكاف يقتضى حيزا مبهما ، ككل جزء من الأرض ، ويكون المخصص أمرا من خارج ؟

فرطان

الأول : لا يكون لجسم حيزان طبيعيان؛ فانه إذا كان في أحدهما فأن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له، وإلا فالآخر ليس طبيعيا له ، وإذا كان خارجا عنهما فاما أن يتوجه إليهما وهو محال، أولا إلى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا، أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا .

الثاني : مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وأن تساوت البسائط فيه فالمكان هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير - وفيه نظر : لأنه لو أخرج عنه لم يعد اليه طبيعا لعدم المرجح ، والمتساويان في المقدار قد يختلفان في القوة ، فالمعتبر هو التساوى في القوة .

الفصل الثاني : في أقسامه، وأحكام كل جسم منها. وفي مقدمة وأقسام

المقدمة : الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب ، والبسيط له رسمان :

الأول : ما جزؤه مساو لكاه في الاسم والحد . والمراد هو الجزء المقدرى وإلا ورد الحيولى والصورة .

الثاني : مالا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع، وكل منهما قد يعتبر بمحسب الحقيقة أو المحس ، فهذه أربعة اعتبارات ، فاعتبر ذلك في الأعضاء المتشابهة كالعظم والعظم، وفى الفلك يظهر لك الفرق، والمركب بخلافه، ولكل جسم شكل طبيعى لوجوب تناهيه ، فلو خلى الجسم وطبيعته، يحيط به حد أو حدود، والشكل الطبيعى البسيط هو الكرة؛ لأن له قوة واحدة ، والقوة الواحدة لا تقبل في المادة الواحدة إلا فعلا واحدا، وكل شكل سوى الكرة فيه أفعال مختلفة. وشكك بوجوده :-

الأول : الأرض بسيطة وليست كرية، وقولهم : تضاريس الأرض وخسوفاتها ولا قدر لها، بالنسبة إليها، فهي كجاورسة على كرة كبيرة، فلا تخرجها عن كونها كرة بجملتها، لا يثنى ، إذ الكرية لا تقبل الأشد والأضعف .
الثاني : الأفلاك المكونة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع .

الثالث : التفاعل لأشكال الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها . وقد يجاب بأن فعلها في مركب .

الرابع : الأفلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانباه بالرفق والثخانة فرج : فالأثناء كلما كان أقرب الى المركز كان أكثر احتمالا للماء ، وذلك لأن ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم ، وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقدير فيها أكبر بالنسبة الى وتر واحد ، ثم الجسم البسيط : ينقسم الى فلكي وعنصري ، فالفلكي : الأفلاك والكواكب ، والعنصري : العناصر الاربعة ، والمركب : ينقسم الى ماله مزاج ، وإلى مالا مزاج له ، فهذه خمسة أقسام .

القسم الأول في الأفلاك : وفيه مقاصد

المقصد الأول : زعموا أن الأفلاك الثابتة بالرصد تسعة ، تقتثل على أربعة وعشرين فلكا ، فلك الأفلاك : وهو المسمى بالفلك الاطلس ؛ لأنه غير مكوكب ، وبالعرش الجيد في لسان الشرع ، وتحت فلك الثوابت . ثم فلك زحل ، ثم فلك المشتري . ثم فلك المريخ . ثم فلك الشمس . ثم فلك الزهرة . ثم فلك عطارد . ثم فلك القمر . وهو السماء الدنيا . دل على وجودها الحركات المختلفة ، فإنه لا بد لها من محال متعددة ، ودل على ترتيبها الحجب ، فإما هو أسفل يحجب ما هو أعلى ، وهو على ما ذكرنا من الترتيب . وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس ، وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة . فهذه التسعة هي الأفلاك الكلية ، ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه الكلي ، وسنمدها عليك عداً إن شاء الله تعالى ،

ومبناء أن الأفلاك لا تنخرق ، وإلا جاز أن يكون الحركة فلكوكب نفسه كالصالح في الماء ، وإن سلم ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نقاط تتحرك ، إما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها ؛ وليس ذلك أبعد من الخارج ومتمميه ، ثم لم لا يجوز أن يكون لكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي الحركة اليومية ، فيخفى

عن اثبات التاسع ، ولم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك ؟ وبقوله
نسبها لا يصلح لتعويل لجواز اتفاقها في الحركة ، ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها
تحت الأفلاك السيارة ؟ وحكاية الكسف ، إن سلم قريبا يقيم في مداراتها ، فكيف
الجيل إلى الجزم في غيرها ؟

المقصد الثاني في المحدد : قالوا : الجهة منتهى الإشارة ، ومقصد التحرك
بالحصول فيه ، فهي موجودة لامتناع أن يكون المدمغض كذلك . لا يقال :
الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى السواد المعلوم ، لأننا نقول : لا بالحصول
فيه بل بتحصيله ، والضرورة تحكم بوجود ما يراد الحصول فيه ، وعدم ما يراد
تحصيله ، ولا شك أنها شيء ذو وضع ؛ لأن المفارق تمتنع الإشارة إليه ، والحصول
فيه ؛ لأنها لا تنقسم ، وإلا فالجهة أحد جزأيه ؛ فإنا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة
أبغمت إلى جزئها الأقرب ، فأن انتهت فهو الجهة دون ما وراءه ، وإلا فالجهة
ما وراءه دونه ؛ فهي نهايات وحدود ، وإلا لكانت متحيزا بالاحتفال فكان
منقسما . وأيضا : فلو لم تكن حدودا ، فأما الخلاء وأنه محال ، أو الملاء المتشابه
فلا يكون أحد جزأيه مطلوبا بالطبع ، والآخر مقروكا بالطبع ، وقد علمت أن
الجهات على كثرتها اعتبارية ، ماعدا الطور والسفل ، فأنهما جهتان حقيقتان ،
أذا لا بد من جسم محدهما ، ويكون كريا ليتحدد التقرب بحيطه وهو الطور ،
والبعد بمركزه وهو السفل ؛ لأن غير الكرى لا يحدد إلا التقرب منه ، وأما
البعد منه ففيه محدود ، ويكون واحدا ، وإلا فأما أن يحيط بعضها ببعض ، فيكون
الحيط هو النهاية ، ويكون كافيا لتحديد الجهتين به ، أو لا يحيط ؛ بل يكون كل
منهما في جهة من الآخر ، فتكون الجهة متحددة قبلهما لاجبهما ، والمفروض
خلافه ، فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات بحيطه بالكل ، وهو المطلوب .
ثم له أحكام :

منها : أنه بسيط ، والاجاز انغلاقه ، واللازم بطلان ، أما القزومية ، فلأن

البسيط يمكنه أن يلاق بأحد طرفيه ما يلاقه بالآخر ؛ لتساويهما ، وأما بطلان
اللازم : فلأن ذلك لا يكون إلا بالحركة المحتقمة ، وهي لا تكون إلا من
جهة إلى جهة ، فتكون الجهة متحددة قبله لانه ، هذا خلف .

ومنها : أنه شفاف ، وكذلك سائر الأفلاك ؛ لأنها لا تحجب الإبصار عن
رؤية ما وراءها .

واعلم : أن هذا لا يتمشى في المحدث ، إذ ليس له وراء ، إلا أن يقال : لو كان
ملونا لوجب رؤيته ، فنقول : ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة المرئية لونه ؟
لا يقال : ذلك أمر يحس به في الشفاف ؛ إذ بعد عمقه ، كما في ماء البحر ، لآنا نقول :
قد تكون لونا حقيقيا ، وما الدليل على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخلي ؟
ومنها : أنه لا تقبل ولا خفيف ؛ لأنهما مبدأ الميل الصاعد والمهابط ، وهما
بالاستقامة ، فيقتضى تحدد الجهة قبل ، ولا يعم الأفلاك ، والحجة العامة : أنها
متحركة بالاستدارة ، بدلالة الأرصاد ، ففيها مبدأ ميل مستدير ، فلا يكون فيها
مبدأ ميل مستقيم ؛ لتنافيها . وقد يمنع التناقض ؛ إذ قد يجتمعان ويحصل
باجتماعهما حركة مركبة كالحركة وكافي العجلة ، وإيست حركة الاستدارة صارفة .
ومنها : أنه لا حار ولا بارد ، قال ابن سينا : لتلازم انتقال مع البرودة ، والخفة
مع الحرارة . ولما منع أن يمنع التلازم مطلقا ، بل في العناصر ، فإن قال : الحرارة
علة الخفة ، فيمتنع التخلف ، قلنا : قد يتخلف الآخر لعدم القابل للحركة ، فأنها
توجب الحرارة ، والأفلاك متحركة وغير حارة ، لأن مادتها غير قابلة ،

وقال الإمام الرازي : لو كانت هي حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود التفاعل
والقابل من غير مائق ، والثاني باطل ، وإلا كان الأقرب أسخن ، كرموس الجبال الشامخة ،
ولا استحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات ، مع أنها الضعاف اضعافا .
قلنا : مراتب السخونة مختلفة بالنوع ، وربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة
ما ضخمة ، ثم أثر التسخين قد لا يصل إليها ، وهو منقوض بتسخين

الشمس ، والقياس عليها ضعيف ؛ لأنها لا تمسخ بل أضعفها ، ولذلك اذا انعكست احرق كما في المرايا المحرقة ، وما ذكره منقوض بكرة التناوب لنبوتها وعدم . ومنها : أنه لا رطب ولا يابس ؛ لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه ، واليبوسة عسره ، ولا يتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة .

ومنها : أنه لا يقبل الكون والفساد ؛ لأن كل جسم له حيز طبيعي ، فلصورتين الكائنة والفاصلة لكل حيز طبيعي ، فأن اتحد حيزها كان الجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال ؛ لأنها لا يحصلان فيه لا متنازع التداخل ، فلا بد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه ، وهو بالحركة المستقيمة . والجواب : أن الصورتين قد تقتضيان حيزا واحدا ، إذ قولا لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ، وأنه محال ، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى . وما يحققه : أن الصورتين مع اختلافهما لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد ، وهو اقتضاء ذلك الحيز

ومنها : أنه لا يتحرك في الكم ؛ أما محده : فاذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل اليه ، وقد علمت أن ماوراءه عدم محض ، ولو انتقص لم يخلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ، وأما مقعره : فلأنه مثل المحدث للباطنة ، فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدث ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، فكذا محض الجوهر ؛ لعدم المكان واستناع الغلاء ، فكذا مقعره الى أن يستوعب الأفلاك ، ولا يعنى عليك أن امتناع حركة المحدث ليس لثباته ، فلا يجب مشاركة المقعره ، وأنه لا يتأتى في سائر الأفلاك ، وأما على رأينا فظننم ظاهر ؛ لجواز الغلاء ، ولجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه ،

ومنها : أن فيه مبدأ ميل مستدير ؛ لأن أجزائه متساوية للبساطة ، فلا يكون اختصاص البعض بحيزه دون الآخر أولى من عكسه ، فلما أن لا يحصل كل جزء في حيز ما وأنه محال ، أو يحصل الكل في الكل إماما ، وأنه محال ،

وإما بدلا ، وذلك يقتضى كونه متحركا بالاستدارة ، والاشكال عليه ، أنه بناء على البساطة ولم تثبت لغير المحدد من الأفلاك ، وإن سلم فأما أن يتحرك الى جميع الجهات ، وأنه محال ، أو الى بعضها ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأيضا : فلا بد من قطبين ساكنين ودوائر رسمتها الاجزاء حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحيته للقلبية ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، ولا يمكن أستاذ ذلك الى موجب بالذات ؛ لأنه لا تخصيص الا لمرجح معد للقابل ، ونسبته الى جميع الاجزاء سواء ، بل الى مختار ، واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار ، فليعترفوا به ، فإنه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات ومنها : أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم ؛ لمناقضته لليل المستدير ، وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنه قيل : هو المتحرك بالحركة اليومية ، وهو المحرك لجميع الأفلاك معه في اليوم بيلته دورة ثامة تقريبا ، وهو الفلك الاعظم ، وحر كته تسمى الحركة الاولى وقطباها قطب العالم ، ومنطقته تسمى معدل النهار لسبب مستقيم عليه ، وهي حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ، تكون ملازمة لسمت الرأس . بخلاف الشمس فإنها تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ما ، ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت ، ثم تميل الى الجنوب كذلك ، هكذا دائما ، فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ، ليس في سطحه ، والشمس إذ قارنت كوكبا مامن الثابتة خلفته إلى المغرب ، فعلم أن لها حركة الى المشرق أسرع من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها . ثم تتجاوزها مخلفة إياها الى المغرب ، وتقرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم ، طائفة لجميع ما تحتها ، كأنها مدار الشمس انبسطت ، وتسمى منطقة البروج ، وفلك البروج ، ومنطقة الحركة الثانية . وأنها تقطع معدل النهار بنصفين ، وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة ، والتقاطع يكون على

تقطين مشتركين ، وتسميان تقطبي الاعتدال ، فـا تتجاوزهُ الشمس الى الشمال هو الاعتدال الربيعي ، وماتتجاوزهُ الى الجنوب هو الاعتدال الخريفي ؛ ونفرض على منتصفها في كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان تقطبي الانقلابين ، فالتى في طرف الشمال الانقلاب الصيفي ، والتي في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي ، وبهذه النقط الأربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية . ثم قسموا كل قسم ثلاثة اقسام متساوية ، فيكون المجموع اثني عشر قسما ، يفصل بين كل قسمين نصف دائرة ، فيحيط بها ست دوائر ، وتسمى كل قسم بوجا ، ثم قسموا كل بوج ثلاثين قسما سواء ، وسموا هـادرجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء ، وسموها دقائق ، والدقائق ستين قسما وسموها ثواني ، وهكذا ثوانث ودوايع فـا زاد ، واخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين القدمية ، وأنها تزول بالحركة البطيئة للتي للثوابت والاسماء بحالها ، فأن البروج اقسام لفلك التاسع ، وابتدعوا بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب ، فصارت ثلاثة منها بين تقطبي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي ، هي : الحمل والنور والجوزاء ، وتسمى بروجاً ربيعية ، لأن الريم عبارة عن زمان كون الشمس فيها ، وثلاثة بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي : هي : السرطان والأسد والمفلة ، وتسمى بروجاً صيفية ؛ لمثل مامر ، وثلاثة بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي : هي : الميزان والمقرب والقوس ، وتسمى بروجاً خريفية ، وثلاثة بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي ، وهي : الجدي والدلو والحذوث ، وتسمى بروجاً شتوية . وهذا التقريب يسمى التوال ، وهو من المغرب الى المشرق ، وعكسه يسمى خلاف التوال ، وهو من المشرق الى المغرب . ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الاربعة ، أعنى قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم . ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين ، فمن

المعدل بالاقلايين ، ومن المنطقة بنظيرهما ، وقطباهذه الدائرة الاعتدالان؛ إذ يجب أن يقع في الدائرتين ، فإنها مقاطعة لهما على قوائم ، وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم ، فيكون قطب كل نقطة من الأخرى ، والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما ، وهما الاعتدالان . وتوهما دائرة أخرى تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج ، أو بكوكب، وصميت دائرة الميل ، والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء، والواقعة بينه وبين الكوكب بعده ، وتوهما دائرة أخرى ماردة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من معدل النهار؛ أو بكوكب ما، ومحوها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء، أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب ، فهي خمس دوائر توهوها لا بالنسبة إلى السفليات ، ثلاثة متحدة بالخص ، هي معدل النهار ، والمنطقة ، والمارة بالأقطاب الأربعة ، وثلثان متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما ، وهما دائرتا الميل والعرض ، وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالأقطاب ، إذا كان الكوكب أو الجزء عليها ، وتوهوها خمس دوائر آخر بالنسبة إلى السفليات ،

أحداها : الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من القلک ، وتسمى دائرة الأفق ، وتختلف بحسب البقاع ، وقطباهما سمت الرأس والتقدم ، وأربعة تمر بقطبيها ،

فالثانية : تمر بقطبي الأفق ، وبقطبي معدل النهار ، وهي دائرة وسط السماء ، وتعمل بين الصاعد والهابط من القلک ، وبين النصف الشرق والغربي منه ، وقطباهما نقطتا المشرق والمغرب من الأفق

والثالثة : تمر بقطبي الأفق وبقطبي هذه ، أعنى وسط السماء ، وتسمى دائرة أول السموت وتعمل بين النصف الشمال والنصف الجنوبي من القلک ، وقطباهما نقطتا الشمال والجنوب من الأفق .

والرابعة: تمر بقطبي الافق، وبقطبي المنطقة، وتسمى دائرة السموت، وعرض اقليم الرؤية، ووسط سماء الرؤية، لأنها تقابل بين نصفى فلك الثوابت، وفيه كواكب مرئية .

والخامسة: تمر بقطبي الافق، وبكوكب ما، وتسمى دائرة الارتفاع، إذ قوس منها بين الافق وبين الكوكب، من جانب المشرق ارتفاعه، ومن جانب المغرب انحطاطه، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء، إن لم يكن على دائرة أول السموت، وعليها إن كان عليها، وهذه الدوائر، ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة وهي: دائرة الأفق، ووسط السماء، وأول السموت، وثلثان منها تتغيران أنا فآنا، وهي: دائرة الارتفاع بحركة الكواكب، ودائرة وسط سماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحريكها بعدل لها بالحركة اليومية،

فهذه أمور موهومة ولا وجود لها في الخارج، ولا حجر في مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال. إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم، وإذا رأيت بعض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سماع هذه الألفاظ فوات التعاقب .

المقصد الثالث: في فلك الثوابت: قد زعموا أن لها حركة بطيئة، وأنها تم الدورة في ثلاثين ألف سنة، وقيل: في ستة وثلاثين؛ إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد، واعتقدتم أنها تم الدورة، فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة. وإنما سميت بالثوابت: إما لبطء حركتها فلا تحس، وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض، ولنختم هذا البحث بضالدين تنفعناك فيما بعد الأولى: الفلك الموافق المركز: مامركزه مركز العالم، وهو مركز الأرض، ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج، هما محده ومقره، والخارج المركز: فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها؛ بل يقع إلى

جانب منها ، ويكون في نحن فلك آخر ، ويسمى المائل ، وينقسم إلى قسمين ويسميان بالتصمين ، وهما أخذان من غلط بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج الى دقة حتى ينتهى بنقطة عمادة الخارج ، من أحدهما لمحدبه ، ومن الآخر لمقعره ، متبادلين في الغلط والدقة ، فيكون غلط كل في مقابلة الدقة من الآخر ، بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج في جميع الأجزاء سواء ، ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ، ويكون مقعر الداخل في موازيا لمحدب الخارجاني ، ومركزها واحدا هو مركز العالم .

والثدوير : عبارة عن كرة مركزية في نحن فلك ، بحيث يماس محدبه بنقطة ، ومقعره بأخرى ، ويكون قطره بقدر نحن الفلك ، ولا يتصور له مقعر ، ويتحرك مركزه بحركة الفلك دأرا حول مركز العالم ، ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل ان كان موافقا وان كان خارجا .

الثانية : الموافق المركز : يقطع عند مركز الأرض في أزمئة متماوية قسما متساوية ، ويحدث زوايا متعاقبة ، ولا يختلف منه قريبا وبعدا ، فلا يمس فيه بسرعة وبطء ، وأما الخارج المركز : فإنه لا يختلف قريبا وبعدا ، وأنه يقطع حول مركز نفسه قسما وزوايا متعاقبة ، لكنها تختلف بالنسبة الى مركز العالم ؛ لأن أحد نصفيه وهو الثقي فيه مركز العالم أقرب إلينا ، وغاية القرب عند نقطة في وسطه بها يماس مقعر المائل ، وتسمى الخفيض ، والنصف الآخر أبعد منه ، وغاية البعد عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل ، وتسمى الأوج ، فيرسم وهو في النصف الأوجي قوسا وزاوية أصغر فيرى أبطأ ، وفي النصف الخفيض قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع ، وأما التصوير فتكون حركته في أحد نصفيه إلى التوالى من حامله ، فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله فيرى أسرع ، وفي النصف الآخر إلى خلاف التوالى ، فيكون المحسوس فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ ،

بل ربما ساواه في الحس فيرى واقعا ، وربما زاد عليه فيرى راجعا ، ولا أنه يتدرج من سرعة الى بطء ، فتكون بينهما حركة وسطى ؛ ولا أنه يرجع بعد الاستقامة ، ويستقيم بعد الرجوع ، فيكون كل منهما محفوفاً بوقوفين . وأيضاً فأحد نصفي التدوير أبعد مناه فيرى القوس المقطوع منه أسرع ، ومتنصفه هو البعد الأبعد ، ويسمى ذروة ، والنصف الآخر منه أقرب ، ومتنصفه هو البعد الأقرب ، ويسمى الحضيض

المقصد الرابع : في فلك الشمس : وهي اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم ، أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز ، والا لم تختلف بعدا وقربا ، فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت ، والتالي باطل بالرصد ، وكيف كان فله فلكان ، إما خارج مركز ومائل ، وإما تدوير وحامل ، وله حركتان ، واختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه ، وبطؤه في نصف بعينه لا يتغير ذلك ، فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله ، وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ، لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء

المقصد الخامس : في أفلاك القمر : وهو وجد لآل الشمس حيث تمر في نصف بعينه ، وتبطل في نصف ، بل يسرع ويبطل في جميع الأجزاء ، فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله ، ثم اذا قيس سرعة الى سرعة ، وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ . فعلم أن تدويره مركز في فلك خارج المركز ، ثم وجد غاية سرعته في تريعى الشمس ، فهو في حضيض الخارج والأوج . يقابله ضرورة ، فله فلك آخر يخرج أوجه الى خلاف جهة حركته ، وهو الذى الخارج المركز في فلكه وسمينه المائل ، فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ، ثم يتقابلان في التريع الثانى ، ثم يجتمعان عند الاجتماع وفى غير

الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما يتباعداً عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ، ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى أن يجتمعا ، وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج ، والا كان القمر ملازماً له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب ، فيكون ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض بينهما وبين الشمس ، واللازم منتف ، بل تقاطعه وتقطعه بصفتين على تقطعتين يسميان العقدين والجوزهرين ،

أحدهما : هي التي اذا جاوزها حصل في الشمال وتسمى الرأس ، والآخرى : مقابلتها التي اذا جاوزها حصل في الجنوب وتسمى القنب ، ثم اذا رصدنا كسوفاً في احدي العقدين ، ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل ، رأينا الثاني متأخراً عن الاول الى جهة المغرب ، فعلمنا أن للعقدين حركة الى خلاف التوالي ، فله فلك آخر يحركهما ، ولظهر حركته في الجوزهرين سميناها فلك الجوزهر ، فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج ، فلم يكن له عرض ، ثم اذا جاوزة كان له عرض في الشمال يتزايد قليلاً قليلاً الى أن يصل الى منتصف ما بين العقدين ، وعنده يكون غاية العرض ، ثم يتناقص قليلاً قليلاً الى أن يحصل في القنب ، فيكون عديم العرض ، ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه . وغاية العرض في الجانبين سواء ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، والتزايد والتناقص بنسبة واحدة . فهي متساوية في الاجزاء المتقاطعة ، فقد تلخص بما ذكرناه أن له أربعة أفلاك ، تدور ، هو في حامل ، هو في نحن مائل ، يحيط به موافق . وله أربع حركات ، فالتدور الى التوالي في نصف ، والى خلافه في نصف ، والخارج الى التوالي ، وللاخرين الى خلاف التوالي ، وله في الطول اختلافات ثلاثة ، التي بسبب التدور ، والتي بسبب الخارج ، والتي بسبب تفاوت قطر التدور في قربه وبعدته ، بسبب حامله الخارج ، وفي العرض واحد

تفنيه : هذه الاصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز الخارج بمحاذاة قطر تدويره المار بالدروة والحضيض له ، وأن يكون تساوى قربه وبعدة عند مركز الخارج دون مركز العالم ، ثم انهم وجدوه بخلافه ، فتشابه حركته حول مركز العالم وبمحاذاة لنقطة غير مركزها من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم ، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء المألوم ، كيف وما ذكره استدلال بوجود اللازم على وجود المألوم ؟ وإنما يصح اذا علم المساواة ، ولم تعلم ؛ إذ يجوز أن يكون ثمة وضم آخر يستلزم هذه الحركات ؛ لجواز اشتراك الأمور المختلفة في الوازم ، وليس انتفاء ضروريا ، ولا مبرهنا

المقصد السادس : في أفلاك الحمة الباقية : أنها تكون مريمة ، فتأخذ في بطيء يتزايد الى أن تتوقف أيما ما ، ثم تأخذ في الرجوع متدرجا في السرعة في رجوعها الى حدها ، ثم تأخذ في البطء الى أن تتوقف ثانيا ، ثم تستقيم متدرجا في السرعة الى غاية ، ويعرض ذلك لها في جميع الأجزاء ، فعلم أنها في تدويرها ، ثم أنها تكون غريبة من الثوابت ، فتليقها مقارنة ، ثم تعلقها بخلفة لها الى المغرب ، فعلم أن حامل تدويرها متحرك الى المشرق ، والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ، ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها الى حدهما ، ثم يرجعان متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ، ثم يفرقان ، فيفرقان لابعدها ، ويطلعان قبلها متباعدين عنها الى حدهما ، ثم يرجعان حتى يقارباها ، فعلم أن مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس ، والبواقي ليحت كذلك ، فإن رجوعها انما يكون وهي في مقابلة الشمس ، فهي في الحضيض حينئذ ؛ والحمة يختلف بعدها الصباحي والمساءى عن الشمس ، ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة ، وبعدة أخرى ، فاذا حامل تدويرها فلك خارج المركز ، والبعد المذكور يكون لسطارد في الجوزاء والبدى أعظم مما له في سواها ، فهو أقرب

الى الأرض ، فهو في الحضيض ، والأوج مقابله ، فهو اذا متحرك الى المغرب ،
إذ لو كان ثابتا لم يصل الى الحضيض في الدورة الامرة ، ولو تحرك الى المشرق
لزم أن يتحرك في نصف الدورة ثلاثة بروج ، وفي نصفها تسعة ، فيقابله في الميزان
وفي الحمل ، فركز التدوير له محرك ، ويسمى المدير ، ثم هذا البعد في الميزان
أعظم منه في الحمل ، فهو أقرب الى الأرض ، فعلم أن المدير خارج مركز .
ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت ، وهي في الاعتدالين ، واذا رصدنا كسوفين
وهي فيهما ، يظهر ذلك في الدهور الطويلة ، فهي متحركة ، والأوجات توافقها ،
فهو اما لاتحاد المحرك ، واما لتوافقها في الحركة جهة وكذا ، ثم ان عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا كما للقمر ، بل عرض زهرة شمالا أبدا ، وعرض عطارد
جنوبيا أبدا ، كأن النصفين يتبادلان ، فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ، ثم اذا جاوزت وحصل في النصف صار ذلك
النصف شماليا ، ويتباعد عنها إلى غاية العرض ، ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها
وهي في القنب ، ثم تصير في النصف الآخر وقد صار هو شماليا ، والآخر
جنوبيا ، ويتباعد إلى غاية ما ثم يتقارب . وأما عطارد فبالعكس من ذلك ، فيكون
عند الانطباع في القنب ، ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدة ، ثم ينطبق
وهو يتجاوز الى النصف الآخر ، وقد صار جنوبيا ، ثم لها عرضان آخران ،
فان القطر المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة ، وكذلك القطر
المار بالمعدين الأوسطين ، وكيفيته مسطورة في كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الافلاك يجب أن تكون دورية تحيروا في
مبدأ هذه الاختلافات ، ولم يبينوا فيه بذات شقة ، والقي ينحى بالهدم على
قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ما قدمناه ، أنها تستلزم تشابه حركة مركز التدوير
حول مركز الحامل ، والمدرك بالرصد خلافه ، فانها وجدت لنقطة تسمى
بمركز عطارد المعبر ، وهي بين مركز العالم ومركز الخارج ، وفي المكان المحدد

حركات الافلاك إرادية ، فإذا عيتم أن تختلف بحسب مايتعاقب عليها من إرادات جزئية ؟ إذ قد علمت أنها لايمكن في الحركة الجزئية التمتع الكلى والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار

القسم الثانى . فى الكواكب : وكلها شفافة مضيئة إلا القمر فانه كدبل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله ، بحسب قربه وبعده منها ، وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : فى الهلال والبدر ، القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضيء ، ونصفه الآخر مظلم ، ولما كان تحت الشمس ، فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوءاً ، وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء ، وهى الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ، ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ، ودائرة الضوء نزول بزواله عن المسامطة ، فيبعد الانقراج بينهما نرى قوساً من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضيء البناء ، وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدراً ، ثم يتقاربان فيتقاطع الدائرتان وينحرف عنا المضيء حتى يخفى بالكلية وهو المحاق ، وانما لا يرى يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها انصاف ضوءه ودقته وقربه من الشمس مع ضوءها فيمتنع من ابصاره .

المقصد الثانى : فى خسوف القمر ، وهو أنه قد يكون بقرب العقدين ، فتكون الأرض بينه وبين الشمس فيمتنع ضوءها عنه فيرى كدماً كما هو لونه الأصلى ، ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطاً ، فان لم يكن للقمر عرض انخسف كله لانه أصغر من الأرض ، وان كان له عرض ، فان كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف ، وان كان أقل انخسف بعضه ، وذلك بقدر تقاطع القطرين

المقصد الثالث : فى كسوف الشمس ، عند اجتماع القمر بالشمس ان لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس ، بل نرى لون القمر الكد

في وجه الشمس ، فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف . ويكون ذلك بقدر صفحة القمر ، فربما كسف الشمس كلها ، وإن كان أصغر منها ؛ لأنه أقرب إلينا ، فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كذا ، وربما تكون الشمس في حضيتها ، فلقربها ترى أكبر ، والقمر في أوجهه ، فلبعد يري أصغر ، فلا يكسف جميع صفحاتها ؛ بل يبقى منها حلقة نور محيطة به ، وقد روى أنها رؤيت وإن كان للقمر عرض فإن كان بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها ، وإن كان أقل منها كسفها بقدر ذلك

واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر : أنه يجوز أن يكون ذلك ؛ لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف ، وأنها تدور على شهاب بحركة مساوية لحركة فلکها ، فإذا كان نصفه المضيء إلينا فبدر أو المظلم فحاق ، وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء ، ويبتله ما ذكرناه من أمر الخسوف والكسوف ؛ والاعتراض بعد تسليم الأصول أن في هذا الاحتمال لا ينبغي جميع الاحتمالات ، فقللنا سببا آخر ، ثم ما ذكرتم يجوز أن يكون خلق التفاعل المختار النور في الشمس والكواكب ، أو استضاءتها بكواكب آخر مستورة عنا ، كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة ، بل ربما تكون مقابلاتها توجب ذلك

المقصد الرابع : في محو القمر ، وفيه آراء :

الأول : قيل خيال . قلنا : فيختلف الناظرون فيه .

الثاني : قيل شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار . قلنا : فيختلف باختلاف القمر في قربه وبمده وانحرافه عما ينطبع فيه .

الثالث : السواد الكائن في الوجه الآخر . قلنا : فلا يرى متفرقا .

الرابع : تسخين النار . قلنا : لاهو عماس للنار ، ولا قابل للتسخن عندكم .

الخامس : جزء منه لا يقبل النور . قلنا : فإذا لا يضطرد القول بيساطة

الفلكيات ، ويبطل جميع قواعدكم .

السادس : وجه القمر فانه مصور بصورة أثمان . قلنا : فيتعطل فعل الطبيعة عندهم ؛ لأن لكل عضو طلب تقع أو دفع ضرر .

السابع : أجسام سماوية حافظة لوضعا معهما ، وهذا أقرب ، لكن لا يصلح التعويل المقصد الخامس : في المجرة ، قيل : احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان ، وقيل : بخار دخاني ، وقيل : كواكب صفار لا تمايز حما . والغرض من نقل هذه الاختلافات ، ابداء ما ذكروه من الخرافات ، ليعتدوا للعاقل الثمان أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ، ولا معول على ما ينقلونه ، وإتجاهي خيالات فاسدة ، وتعوهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض بالبعض يعتبر القسم الثالث في العناصر : وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتأخرون على أنها أربعة أقسام ،

خفيف مطلق : يطلب المحيط في جميع الأحياء ، وهي النار ، وهي حارة بالحق وبإسبة لأنها تقضي الرطوبات : فان قيل : ألمت فمرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك ؟ قلنا : ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوقة بالهواء ، فلم قلت أن النار البسيطة كذلك ؟

وخفيف مضاف : يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين ، وهذا هو خفته المضافة وهو الهواء ، حار رطب بالطبع أى لوخلى وطبعة لأحسن منه بالكيفيتين ، وكذلك في سائر العناصر ، وما يعرض له من البرد لمجاورة الأرض وتقليل مطلق : يطلب المركز ، وهي الأرض ، باردة بإسبة وبحقهما الحس .

وتقليل مضاف : يقتضى أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين ، وهذا ثقله المضاف ، وهو الماء ، بارد رطب بالطبع ، وطبيعته الجود ، لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جودة ، لكن الشمس تذيبها .

المنافضة : لم لا يجوز أن لا تكون أربعة ؟ بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها ، إذ قيل واحدة ، على خمسة أقوال .

الأول : إنما هي النار لشدة بساطتها ، إذ الحرارة مدبرة للكائنات ، ولأنها
تحميل النير الى طبعها ، وحصلت البواقي بالتكاثف .
الثاني : الهواء لطوبته ومطاوعته للافعال ، ويحصل النار بالحرارة
الملطفة ، والباقيان بالبرودة المكثفة .

الثالث : الماء إذ قبوله للتخلخل والتكاثف محسوس .

الرابع : الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف .

الخامس : البخار لتوسطه بين الأربعة .

وقيل : لايد من التعدد ، فثلاثان على ثلاثة أقوال .

الأول : النار ، لأنها في غاية الخفة والحرارة ، والأرض لأنها في غاية الثقل
والبرودة ، والهواء نار معتدلة ، والماء أرض متخلخلة بالمزج .

الثاني : الماء والأرض ، لافتقار الكائنات الى الرطب للافعال ، واليابس للحفظ

الثالث : الأرض والهواء ، لمثل ذلك .

وقيل . ثلاثة هي : الأرض ، والماء ، والهواء ، لما مر ، والنار للحرارة

المدبرة ، وقيل : أجسام صلبة غير متجزئة لانهاية لها .

وقيل : السطوح ، ولا يكتفى بإبطال بعضها بالحجة ، بل لا بد من إبطال

الجميع وهو مما لا سبيل اليه ، سلمنا ، لكن لم قلّم أن الأجسام ليست متجانسة

ويكون الاختلاف في الصفات للفاعل المختار ؟ سلمنا أنها أربعة ، فلم لا يجوز

أن تكون خفيفة طالبة للمحيط ، أو ثقيلة طالبا للمركز ، ويكون ما فيها من

التفاوت لنفاوتها في الثقل والخفة ؟ ثم لم يعم دليل على وجود كرة النار عند

المحيط ، وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام كما عند الأبراد والاحراق

وإن سلم ، فما الدليل على أن المحيط منها يصعب تشككه ؟ وهل الى ذلك طريق

الا التجربة ؟ وكيف التجربة فيها وافناؤها الرطوبات افناء للأجزاء المائية ولا

دليل فيه على اليبوسة ، فإن الهواء أيضا يعمل ذلك . فإن قلت : ذلك لما فيه

من أجزاء نارية ، قلنا : فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك .
 بالجملة : فلا يمكن التقطع به وعليكم الدليل ، وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك
 مع أنه لا يوصف بحر ولا ييوسه . ولا غيرهما من الكيفيات ؟ ثم لانسلم أن الهواء
 حار ، وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس ، فلذلك كلما كان أرقم كان أقل حرا ،
 حتى يصير زمهريرا ، فلم قلتم إن ذلك ليس له بالطبع ؟ ولا نسلم : أنه رطب ،
 فأنكم اتقمتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيدها ممتعا ، والهواء ليس كذلك .
 ثم لانسلم : أن طبيعة الماء الجود ، ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أخرى
 من ظاهره ، فظاهر أن جموده يبرد الهواء ، فالبارد بالطبع الهواء ، والماء بطبعه
 لا بارد ولا حار ، وكيف تجمعون بين قولكم طبيعة الجود مع القول برطوبته ؟
 فأن قلتم لانه سما التشكل ، إذ يكتم في ذوبانه أدنى سبب . قلنا : فلم قلتم
 أن سائر العناصر ليس كذلك ؟ غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها
 أولم تقم لم تنف عليها ، وعدم الوجدان لا يدل على العدم .

المقصد الثاني : زعموا أن الأرض كرية ، أما في الطول ؛ فلأن البلاد كلها
 كانت أقرب الى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بدرجة واحدة ، ولا يعقل
 ذلك إلا في الكرة ، وإنما قلنا سبب ، فلما رصدنا خموصا بعينه في وقت من
 الليل ، وجدنا في بلاد شرقية مثلا آخر الليل ، وفي بلاد غربية عنها مسافة
 معينة قبله بساعة ، وفي بلاد غربية عنها بتلك المسافة بينهما قبل الأول بساعتين
 وقبل الثاني بساعة ، وعلى هذا فعلنا أن طلوعها على الغربية متأخر . وأما في
 العرض : فلأن السالك في الشمال كلها أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى
 يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ، ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية ، وتختفي
 عنه الجنوبية ، والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما ؛ فلتركب
 الأمرين ، وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها ، فأجابوا بأنه كمتضاريس
 صغيرة على كرة كبيرة ، فلا يقدح في أصل الكرية ، فأن أعظم جبل على وجه الأرض

نسبته اليها كخمس سبع عرض شميرة على كرة قطرها ذراع ،
والاعتراض : هب أن ماذكرتم كذلك ، فما قولكم فيما هو مغمور بالماء ؟ فان
قيل : إذا كان الظاهر كرياً ، فالباقي كذلك ؛ لأنها طبيعة واحدة ، قلنا : فالرجع الى
البساطة واقتضائها الكرة ، وعينها التضاريس وإن لم تظهر للحس .

المقصد الثالث : والماء كرى لوجوه .

الأول : أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله ، وما هو إلا لامتد
تقيب الماء له ، لا يقال الماء شفاف فلا يستره ، لأننا نقول : ذلك في الماء
البسيط ، وهذا يخالفه من الأرضية ولذلك ملحوظه .

الثاني : الماء المرقى الى فوق يعود كرياً ، وانما يتم ذلك إذا بين كونه كرة
حقيقية ، والحس لا يعتمد عليه في مثله ، وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء ،
أو بد حرجة في الطريق ، أو بسبب آخر ، ثم إنهم يزعمون أن الماء إنما كان فهو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء ، وعليه بنوا
حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق ، وهذا لا يعطيه .

الثالث : مثل ما تقدم في الأرض ، من طلوع الكواكب ، وظهور القطب ،
والسكوكب .

المقصد الرابع : الأرض في وسط الكل ؛ لأن الكواكب في جميع الجهات
ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ، ولولا أنه في الوسط لكان في بعض الجوانب
أقرب فترى أكبر ، وفي بعض الجوانب أبعد فترى أصغر . ونقول : لم لا يجوز
أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محسوسا
وهو مقدار غير قليل في نفسه .

المقصد الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ، فالحظ الخارج
من مركزها الى نقطة ما ، والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة
زاوية حادة لكنهما موقعتان لا يتفاوت في الحس ، ولذلك كان الظاهر والخفي

من القمك متماولين ، يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل ولا بعد وهذا بالنسبة الى غير فلك القمر ، وأما فلك القمر فللاُرض عنده قدر محسوس وللكم يختلف موضع الخطين المذكورين ، فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الأرض - غير الموضع المرئي - وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ؛ لأجل التقاطع المذكور ، وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع ، وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ، ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق ، يقع منتهاه تحت ، فخط الخارج من الباصرة أقرب الى الأفق دائماً ، فوضعه الحقيقي فوق المرئي ابداً . فإذا اعتبرنا ان الأرض زائداً على ما نزل بذلك القدر فيزداد على الحقيقي ، فيكون المرئي ، أو ينقص من المرئي فيكون الحقيقي ، وإذا اعتبرنا صاعداً كان الأمر بالعكس ، وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ، وربما يستخرج بالحساب شيء يسير للشمس

المقصد السادس : الأرض ساكنة ، وقيل هاوية إلى أسفل أبداً ، فلا تزال تنزل في خلاه غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد الهابط ، ويبطله بيان تنامي الابتعاد ، سيما عند من يبطل الغلاء . وقيل : أنها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية . والحركة اليومية لا توجد ، وإنما تنحيل بسبب حركة الأرض ، إذ يتبدل الموضع من القمك دون اجزاء الأرض ، فيظن أن الأرض ساكنة والمتحرك هو القمك ، بل ليس شئ فلك أطلس ، وذلك كراكب السفينة يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ، والشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن ، وكذلك يرى القمر سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، وغيره من أمور قدمناها في غلط الحس . وابطلوا ذلك بوجوه

الاول : أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم بليته دورة واحدة ؛ لكان ينبغي أن السهم إذا رمى الى جهة حركة الأرض أن لا يسبق موضعه الذي

رمى منه بل تسبقه الأرض ، وإذا رمى إلى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته وحركة الأرض جميعا ، واللازم باطل ؛ لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة

الثاني : الحبر يرمى إلى فوق ، فيعود إلى موضعه واجبا بخط مستقيم ، ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان ، والوجهان ضعيفان لجواز أن يساويها الهواء في الحركة كما يقولون بمشايمة النار للفلك ، فلا يلزم شيء من ذلك . ومحدثهم في بيان ذلك : ان الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل محدث ، والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ، وهو مبني على أن مالا ميل له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه ، ثم لانسلم تنافيهما ؛ لما بينا من اجتماعهما في المجلة والدرجة

المقصد السابع : ما يوازي من الأرض معدل النهار يسمى بخط الاستواء ، والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين ، فيكون الليل والنهار في جميع السنة سواء ، وأما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين ، فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يتساوى الليل والنهار ويقطع سائر المدارات اليومية بنصفين مختلفين . أعظمهما الذي في جهة القطب الظاهر ، فالشمس في أي جانب كانت ، كان نهارهم أطول من ليلهم ، وفي الآخر بالمكس ، وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دوائية ، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه في السنة مرتين ، وهي عند كونها في الاعتدالين ، فلهم صيفان ، ويكون غاية بعده عند كونها على الاقلايين ، فلهم شتاءان ، وبين كل شتاء وصيف ربيع ، وبين كل صيف وشتاء خريف ، فلهم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف ، وكذلك في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الاقلايين ، إلا ان الفصول لا تكون متساوية ، وفي المواضع التي تحت الاقلايين تسامت رءوسهم مرة واحدة ، وفيما جاوز ذلك لا تسامت رءوسهم ، بل تقرب منها وتبعد ، وفي المواضع

التي المدار الصبى أبدى الظهور فيها لا تغرب الشمس دورة يومية، فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة، وهي حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصبى، وفي المواضع التي المدار الصبى أبدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة، فيكون الليل أربعاً وعشرين ساعة، وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رءوسهم، فإذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق؛ إذ يتحد قطبها وقطب الأفق فإذا مال القطب إلى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة للشرق وانحط النصف الغربي دفعة، وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة أبدى الظهور، وقوس أبدى الخفاء، وبينهما قوسان أحدهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أى تطلع أوائل البروج قبل أو آخرها، وتغرب أو آخرها قبل أوائلها، والآخرى بالعكس، وفي هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية هائلة، وخيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما، ولكون محوره قائماً على الأفق تكون الحركة اليومية فيه رحوية، ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائماً، والنصف تحت دائماً، فتكون السنة كلها يوماً وليلة؛ إلا أن الشمس تدور في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها، وتزداد ارتفاعاً في ثلاثة أشهر، وانحطاطاً في ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك.

المقصد الثامن : سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء، لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله، والحرة التي توجد في أول الشفق وآخر الصبح تتكاثف الأنجزة في الأفق وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لانتها بقدر ربع دور الأرض، وتنقص في غيرها حتى يكون بقدر غلظ البخار، وقد ذكر أنه اعتبرها المهندسون، فوجدوها ستة عشر فرسخاً

ومر نز المقصد التاسع : في الانخفاض، تلال ووعاد لأشهاد خارجية، ومما يليه.

متلاحقة لا بداية لها ، فمال الماء بالطبع إلى الوهاد ، فانكشفت التلال معاشا للنبات والحيوان ، ولم يذكر له سبب الاغاية الله تعالى بالحيوانات والنباتات ؛ إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك ، وهذا رجوع إلى القادر المختار ، فإن اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه ، واذا كان كذلك فن طرح هذه الماثرات ووفق للاستدراج اليه ، واستناد الجسيم الى قدرته واختياره ، فأولئك هم المفلحون .

المقصد العاشر : قالوا : في سبب تكون الجبال : أن الحر الشديد يمدد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ، وما يرى من نحو ذار له في كبر الخزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الأمطار ، والرياح المواصل تنحرف الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا . ولا يخفى أن اختصاص بعض بالصلاية وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة الى الفلكيات قطعاً للمجاورة والملاصقة يستدعى سببا ، وعنده يقف العقل ، ويحيله على سبب من خارج فليت شعري ؛ لم لا تعمل ذلك أولا ؟ نعم لا يبعد أن يكون ذلك بأرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا

المقصد الحادي عشر : العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ، أي تخلع صورة ذلك المنصر ، وتلبس صورة عنصر آخر ، فينقلب كل إلى الآخر ، بعضها بلا وسط : وهو كل عنصر يشارك آخر في كيفية ومخالفته في كيفية ، فينقلب الأرض والماء كل الى الآخر ابتداءا لاشتراكهما في البرد ، وذلك كما يعمل بعض أهل الحيل الأحجار مياها سياقة ، وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كمين سيهكوه ، وكذلك الماء والهواء ، لاشتراكهما في الرطوبة ، كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف ، والهواء ماء بالتبريد ؛ كفي ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء . وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة ، وليس ذلك لأن الماء ينتقل

إليه لأنه لا يصعد بالطبع، وإذ لو كان كذلك كان باطن الشمس أولى به من ظاهره ، وكذلك النار والهواء لا شترأكما في الحرارة ، كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين ثم تنطفئ ، فتصير هواء . وبعضها بواسطة ، وهو حيث يختلجان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض ، فإنه لا ينقلب الماء نارا ابتداء ، نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وعليه فقس .

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور ، وإنما يعدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى التلك ، وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف ، وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكنف ، وقد تسكنا على مثله مرارا فلا نعيده .

المقصد الثانى عشر : زعموا أن هذه هي الأركان التى تتركب منها المركبات

ويثبتونه بطريق التحليل تارة، والتركيب أخرى

فالأول : أنا إذا جعلنا مركبا في القرع والانبیق ، انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية ، ولا شك أن ثمة أجزاء هوائية بها تخلط الاجزاء ، وإلا لكان في غاية الاندماج والرصانة ، وكان ما يحصل بالتفريق حجه كالقوى عند التركيب ، ولا شك انها مختلفة بالطبع بطار كل حيزه وذلك بوجوب التفرق ، فلا بد من جامع يفيد طبعها ونضجا يوجب حصول مزاج يستقيم له صورة نورية مأمنة من التفرق ، وما هو الا الحرارة . قلنا : الحرارة لا تجمع المختلفات ، بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القاعقة يجره لا تؤثر في الجزء الآخر الا بمجاورة وله دوام ، وذلك لا بد له من سبب ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع وما منا من التفرق ابتداء ، ووجود الاجزاء الهوائية مما لم يتحقق ، وكون تلك الاجزاء ما وراها بالحقيقة غير معلوم

والثانى : أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات ، ولا بد من هواء يتخلل ، وحرارة طابخة ، إذ لو فقد أحدهما أولم يكن على ما ينبغي فسد

الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنهما يحصل الانسان
وبعض الحيوان ، فالكل آيل الى حصولها من العناصر ، وأنت تعلم أن ذلك
استدلال بالدوران ، وأنه لا يقيد العملية ، فلم لا يجوز أن يكون بإجراء العادة
المقصد الثالث عشر : طبقات العناصر سبع : أعلاها النارية الصرفة ،
ومحدها تماس لمصر تلك القمر وتحت نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ، ثم الزمهريرية
وعى الهواء الصرفة ، ثم البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ، ثم التربة ،
وهو مافيه أرضية وهوائية ، ثم الطينية ، وهى أرضية مع مائية ، ثم
الأرضية الصرفة .

القسم الرابع : فى المركبات التى لها مزاج وهى الأكثر :
وهو ينقسم الى هاله نفس ، والى مالا نفس له ، وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الاول . فى المزاج ، وفيه مقاصد

المقصد الاول : قالوا : الصورة الجسمية تفعل أولا فى مادتها ، ثم فى مادة ما يجاورها
فالمجاورة شرط للتفاعل ، وأبلغ من ذلك ما كان بالماسة والماسة إنما تكون بالسطح ،
وكما كان السطوح أكثر ، كانت الماسة أتم ، وذلك إنما هو بحسب تصغر
الأجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاؤها جدا ، واختلعت
حتى حصل التماس بين اجزائها ، فعمل صورة كل فى مادة الآخر ، فكثرته منه صورة
كيفيته حتى نفس من حر الحار فنزل تلك الكيفية ويحصل كيفية حر أقل
تستبرد بالنسبة الى الحار وتمتحر بالنسبة الى البارد ، فأنها كيفية متوسطة
بينهما ، وكذلك ينقص من برد البارد ، فيحصل برد أقل كما قررنا ،
فاذا اشتد التأثير حتى حصل فى جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هى فى
درجة واحدة من الدرجات ، الغير المتناهية بالقوة التى هو ، بين غاية الحر وغاية
البرد ، وحصل التشابه بينها فى نفس الامر ، لأنها للمجاورة ؛ يحس منها

كيفية متوسطة ، وإن كان كل واحد منها باقيا على صرافته ، فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا ، ومقابل ذلك الاجتماع يسمى امتزاجا
نجد المزاج : بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصرفة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر . والاشكال عليه من وجوه :
الأول : لانسلم أن التفاعل لا يكون الا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس ، والمبصر ليس في الباصرة قطعاً ، لا يقال : المدعى نفي التفاعل ، وفيما ذكرتم من صورة التقض الفعل من جانب واحد ؛ لأننا نقول : الغرض أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما نراه من جانب واحد ، وأنه شديد هذا القدر ، وهو يكفيننا

الثاني : لم قلتم : ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ؟ ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة ، والاختلاف بالأعراض دون الصور ؟ فان قلت : الكيفيات كالحرارة والبرودة ، تشدد وتضعف ، دون الصور ، فان كون الشيء ماءً وناراً لا يقبل ذلك : قلنا : مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة هي النارية ومادون ذلك هوائية ؟
الثالث : الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطاً في التأثير ، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة ، وأنه محال

الرابع : الماء الحار إذا اخلط بالماء البارد كسر من برده ، ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة ، فعلم أن التفاعل هي الكيفية ، فان قيل : نحن نطلق عليها التفاعل ، مجازاً ، وإنما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تفيض من مفيض هو المبدأ الفياض ، والمعد قد ينافي الآخر ، كالحركة والحصول في الطرف ، قلنا : فالنزاع طائد إلى أن المبدأ فاعل مختار ، أو موجب بالذات ، وستقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تقيبه : على مذاهب في المزاج

الاول : أنه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة ، بل يلبس صورة نوعية للركب ، ويبطله ماحكيته من حكايات القرع والانيق ، لأن اختلاف ما يظهر فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستمداد فيها ، وهو دليل اختلاف الماهية فان قيل : فليجز في النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لحما ، قلنا : المزاج شرط فيه

الثاني : القول بالخليط ، وهو أن المركبات موجودة بالفعل ، وقد يجتمع أجزاء منها فيحصل لها قدر ، والا فلا يحس

المقصد الثاني : في أقسام المزاج : قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والاتصال أربع - الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فلتقدير منها الحاصلة في المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفة عديمة الميل الى الطرفين ، فتكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي ، قالوا : وأنه لا يوجد ، إذ أجزاءه متساوية ، فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع ، ولبائنها داعية إلى الافتراق ، فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والاتصال فإنه حادث يستدعي مدة فلا يحصل بينها مزاج : والجواب : أنه ربما تقع الأجزاء بحيث تكون المائلة إلى العلو في جهة السفلى وبالعكس ، فتتوازن فيحصل المزاج ، نعم : ينذر ذلك ، وأما الامتناع فلا ، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع ؟ إذ السبب غير منحصر في غلبة عنصر ، ثم قالوا : وما ليس معتدلاً حقيقياً إن غلب عليه من الأجزاء والكيفيات ما ينبغي له فهو المعتدل بحسب الطب ، وإلا فغير المعتدل ، وكل من القسمين ينقسم إلى ثمانية أقسام : فالمعتدل : لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والعنصر والشخص والعضو ، وكل بالنسبة إلى الداخل والخارج ، فلكل نوع مزاج لا يمكن أن توجد صوره النوعية إلا معه ، بل له عرض ذو طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع ، فهو اعتداله ، والبق أمزجته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه ، وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو البق الأمزجة الواقعة به ، وبه يكون حاله فيما خلق له أجود ، وذلك اعتداله بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص ، وعليه قس الثلاثة الباقية

وأما غير المعتدل : فلائه إما أن يكون خارجا في كيفية ، ويسمى البسيط وهو أربعة : حار وبارد ، ورطب ويابس ، أو في كيفيتين غير متضادتين ، ويسمى المركب ، وهو أربعة : حار رطب ، وحار يابس ، وبارد رطب ، وبارد يابس ، وأما الحار البارد مثلا ، أو الرطب اليابس ، أو اجتماع ثلاث ، فلا يتصور . لا يقال : إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء حارة ، وخمسة باردة ، فوجد اثنا عشر حارة ، وستة باردة ، فهو أحر مما ينبغي ، وبارد منه ، لأننا نقول : الاعتبار بالكيفية المتوسطة ، وميلها إلى أحد الطرفين ، وذلك لا يكون إلا إلى طرف واحد ضرورة ، وأما الأجزاء ، فلا عبرة بعددها ومقدارها ، وإذا كانت الحارة ضعف الباردة ، أي عدد كان ، فلزم مزاج واحد

تنبية : اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أي أقربها إلى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان ، واختلفوا في أعدل الاصناف

فقال ابن سينا : سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد ، وقال الامام الرازي : هم سكان الأقليم الرابع لأننا نرى أهل أحسن ألوانا ، وأطول قدودا ، وأجود أذهانا ، وأكرم أخلاقا ، وكل ذلك يتبع المزاج . قلنا : تابع للاعتدال بمعنى آخر ، ثم قال : إنا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ، ثم صيفهم في غاية الحر ، فكذا شتاء خط الاستواء ، فما ظنك بصيفهم ؟ والجواب : أن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فأنها تؤثر بأنواع

الاول : المنخفض أحر ، لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح ، بخلاف المرتفع

الثاني : الجبل قد يمين الشعاع بمكسه وقد يمنعه ، وقد يعكس الريح وقد يمنعه
الثالث : البحر : فان مجاورته ترطب ، ثم قد يسخن بهقاته وانعكاس
الاشعة ، وقد يبرد اذا كان شماليا ، إذ قد يكتسب الشمال منه يردا
الرابع : التربة والسيخنة والكبريتية والزاجية تسخن ، والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد

الخامس : الرياح ، فالشمال تبرد ، والجنوب تسخن ، والقبول والدبورين بين
السادس : مجاورة الآجام والأشجار ، أقل وغيرها تؤثر
السابع : الاوضاع الواقعة في طالع البقعة ، والحادثة في كل وقت ، وإذا
كان ذلك محتملا بقل الاستدلال ، ثم لا مانع أن يوجب بعض هذه الامور
أما مفردة أو مركبة ، ماهو أعدل من الاثنين
وتعرف أن أعدل الاشخاص : أعدل شخص من أعدل صنف ، وأعدل
الاعضاء عندهم الجلد ، سيما للأثمة ، سيما للسبابة ، ولذلك حكم طبعا في الفرق
بين المدوسات ، والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ، ولا يخفى
أن شيئا من ذلك غير يقيني
واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون ماديا ، وقد يكون ساذجا ، وقد يكون
جليليا وعرضيا

الفصل الثاني : فيما لا تنس له من المركبات وتسمى المعادن .

وتقسم الى قسمين ، منطرفة وغير منطرفة .

القسم الأول : المنطرفة : وهي الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزبيق
والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة ، وتختلف باختلاطهما على مزاج
معد لذلك الاختلاف ، فلهما إن كانا صافين وتم الطبخ ، فإن كان الكبريت أبيض
فالخالص النضة ، وإن كان أحمر فله قوة صباغة فهو الذهب ، وإن عقده البرد
فيل عام الطبخ فهو الحارصيني ، وكأ به ذهب فج ، وإن كان صافيا والكبريت

وديثا محرقاته هو النحاس ، وأن كانا غير جديى المخالطة فالصامى ، وإن كانا
رديئين فإن قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد ، وإلا فهو الأسرب .
وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة ، وإن التكون على هذا الوجه لاسبيل
فيه الى اليقين ، ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على
غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل ، كيف والمهوسون بالكيمياء لهم فى
الأجساد والأرواح تفنن ؟ والسكل عندنا للفاعل المختار .

القسم الثانى : غير المنطوقة : وعدم انطراقها إمالين كإزريق أولا ، وحيث
إما أن تنحل بالوطوباء كالألامح والراجات ، أولا كالطلق والإزريق
الفصل الثالث : فى المركبات التى لها نفس . وفيه مقدمة وثلاثة أقسام
المقدمة فى تعريف النفس وهى ثلاث :

الأولى : النباتية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو
فالكامل جنس ، وبأول : يخرج الكالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة
وبالجسم : يخرج كمال المجرذات ، وبالطبيعى : يخرج الصناعى كالسرو والكرمى
وبالآلى : العناصر ، أذلا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ، ومنهم من رفع
طبيعى صفة الكمال احترازا عن الكمال الصناعى ، وبالحيثية : كل كمال لا يلحق
من هاتين الحيثيتين .

الثانية : الحيوانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ، يحس
ويتحرك بالإرادة .

الثالثة : الأنسانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات
ويستنبط بالرأى . وإن اردنا تعريف النفس مطلقا ، قلنا :

كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ، أو يحس ويتحرك
بالإرادة ، أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . وقد يعبر عنها بلازم واحد
وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة (تنبيهات) :

الأول : أنا شاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا
وليس ذلك للجسمية المشتركة للتخلف، فهي لمباد غير جسمتها وتسمى قسما، فالنفس
من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالتقياس الى المادة التي تحملها صورة ، والى
طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال ، وتعريفها بالكمال أولى من الصورة ، إذ هي
المنطبعة في المادة ، والناطقة ليست كذلك لكنها كمال البدن ، كما أن الملك كمال
للعبدية ، ولأنه مقيس الى النوع وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التي
يقاس إليها الصورة ، كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس ؟ وكذا من
القوة لأنها للاتعمال وقوة الفعل ليست بمعنى واحد ، ولأن القوة اسم لها من
حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم
بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته .

الثاني : النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن ، لكن لا يتناولها اسم
النفس الا باعتبار تعلقها به ، وقد يكون الشيء باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه
اسم آخر ، فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه
وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية .

الثالث : هذا الحد لا يتناول النفوس العقلية لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس
من حيث تختلف أفعالها والعقلية ليست كذلك ، ولا نعلم رسما يتناولها ، فأنا
لو قلنا مبدأ للأفعال كان كل قوة كالطبيعة قسما، ولو شرطنا القصد خرجت النباتية
القسم الأول في النفس النباتية : وقواها تسمى طبيعية . وهي أربع ،

منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص، وهي الغذائية والنامية .
فالغذية: تشبه الغذاء بالمتغذى أي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي
تغذوه بدلأ لما يتحلل عنه ، وقد يثبت وقوفها ضرورة الموت بأن القوى
الجسمانية متناهية كما تقدم .

والنامية: تداخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه إليها فزيد في الأقطار الثلاثة بلصة طبيعية الى غاية ما، ثم تقف لا كالورم والممن، وذلك أنه لما كان البدن متولدا من الدم والماء فهو في الأول رطب ثم يجف يسيرا يسيرا وتعود الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء، فإذا جفت لم تقبل ذلك فوقت ضرورة .

ومنها اثنتان يحتاج اليهما بقاء النوع، وهما المولودة والمصورة فالولادة: تفعل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة لعنل، وهى فى كل البدن. والمصورة: وهى توجد فى الرحم خاصة تقيد تلك الأجزاء الصور والقوى التى بها تصير مثلا بالفعل. وهذه الأربع تخدمها أربعة أخرى .

الأولى الجاذبة: وهى التى تجذب المحتاج اليه، وتدل على وجودها وجوه الأول: حركة الغذاء من التم الى المعدة ليست طبيعية؛ وإلا لامتنع الى جهة العلو، والثانى باطل إذ قد يزدرد المنتكس، ولا أرادة، أما من الغذاء فأذ لا يصور له، وإما من المختذى فأذ قد ينفلت الغذاء من التم الى المعدة عند عدة الحاجة اليه بلا إرادة، بل قد يريد الإنسان منه فيغلبه .

الثانى: أنه متى تغذى الإنسان بغذاء ثم تناول بعده حلوا واستعمل التقي وجد آخر ما يخرج بالتقي الحلو، وليس إلا لجذب المعدة له الى قعرها، وإذا تناول مراكيبها فالمرى والمعدة يرومان تغضه ولقطه ولا يزدرد انه إلا بعسر فربما اندفع بالتقي بلا اختياره .

الثالث: قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان كالتمساح حتى تخرج الرابع: الرحم بعد الطمث اذا خلا عن القصور يشتد شوقه الى الماء حتى يحس كأنه يجذب الأليل الى داخل، جذب المحجمة الدم .

الخامس: الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث، ثم تمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يلقى به، فلولا أن فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لامتنع ذلك

الثانية الهاضمة . وهى تعد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل ، فهى غير الغذائية أعنى صيرورتها جزءاً بالفعل ، وهى استحالات ما بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغذائية التى هى كون ما ، ويمكن أن يقال : المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه ، كيف والمراد بالقوة هنا المعدة ؟ والمقيض واهب الصور ، والهاضمة هى المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التى من جعلتها ما بعد لفيضان الصورة العضوية ، وتلك مغنية عن قوة أخرى فى الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغذائية ، وقال ابن سينا الغذائية أربع ، الأربع منها .

واعلم ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح تاجزئية تعد الفضل منه للدفع بترقيق الفليظ وتغليظ الرقيق وتقطيع اللزج ، اما بذاتها كما فى الجوارح ، أو بمخالطة وطرية كما فى الآدمى وأكثر الحيوانات ، ثم للهضم مراتب أربع .

الاولى : فى المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوسا ، وهو جوهر كاه الكشك التخين فى يياضه وقوامه ، وهذه المرتبة تبتدىء فى التمس لاتصال سطحه بسطح المعدة ، ولذلك تعمل الحنطة المضغوغة فى انضاج الدمايل بالانضغاط المطبوخه منها الثانية فى الكبد : فأن الغذاء إذا اندفع كشيءه إلى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهى عروق صلبة ضيقة كالصفاة فينطبخ فيها وتتميز الاخلاط الاربعة ، وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ، ولحفتها يعلوها كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة ، والكثيفة الأرضية اما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها كالعكر ، وهى السوداء وفيها حموضة ، وما يبق بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو ، ومنه ما هو فح يعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ماء ، وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى ، وكل واحد من هذه الاربعة إما طبيعى ، واما غير طبيعى ، وذلك اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لأن يصير جزءا ، واما لمخالطة مغالط

ولها أسماء يعرفها الأطباء لسنا لبيانها

الثالثة في المروق : فان الأخلط الأربعة تندغم في المروق مختلطة وفيها يتميز ما يصاح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لأن تجذبه بإذبة العضو الرابعة في الأعضاء . فان الغذاء إذا سلك في المروق الكبير إلى الجدول ثم إلى المواق ثم إلى الرواض ثم إلى المروق النقية ترشح من فوهاتنا على الأعضاء وجعل لها في الأعضاء كل عضو التشبه به التماث ، وقد يخل به كفى القبول ولونا ، وقد يخل به كفى البرص والبهق وفي القوام ، وقد يخل به كفى الاستمقاء الحمى تنبيهان :

الأول : أن لكل مرتبة من مراتب المضم فضلا ، فلأولى النقل ، وثانية البرل والمرتان السوداء والصغراء ، وثالثة الرطوبة المائية المندفجة بالبول والأبخرة التي تصير عرقا ، والرابعة المني ، ولعلك يصف استفرغ القليل منه ما لا يصف مثله استفرغ أضعافه من الدم

الثاني الغذاء : ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستعانة إلى نوعه ، ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة ، والمشهور أن البسيط لا يصير غذاء ، ولا يبرهان عليه

الثالثة الماسكة . وهي التي تمسك الغذاء ربما تعمل فيه الهاضمة فعلها ، ويثبتها في المعدة احتواها على الغذاء من كل الجوانب وأن قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء ، وإذا ضغفت المعدة لم يحصل ، وإن كثر الغذاء حصلت الترافر ، وبالتشرح نشاهده ، وفي الرحم احتواها على الزرع بحيث لا ينزل ، وكذلك في الأعضاء ، وبالجملة : فلما رأينا الرقيق والثقيل الذي من شأنه النزول لا ينزل ، وخلافه الذي ليس من شأنه النزول ينزل ، علمنا أن قوة ماسكة .

الرابعة الدافعة : إما الغذاء المهيأ للعضو إليه وإما الفضل عنه ويمجده كل أحد

من نفسه عند التبرز كأن ممدته وأمعاه تنتزع، ويدل عليه التي من غير اختيار،
وما رآه في المعدة من الانزعاج عن موضعها، وسأرا الاستفرافات البحرانية وغيرها
تنبيه. اثبات تعدد القوى وتغايرها، بناء على أصلهم من ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد، والاجاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة، وقد ثبت
صفحه. ثم شرطه عدم تعدد الآلات والتقابل وأنه غير معلوم، وما يقال :
انا نرى العضو قويا في احداها وضعيفا في الأخرى، فهما متغايران ضعيف،
لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها. ثم من تأمل في عجائب
الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الاتقان أقصى الغاية وكان راجعا
إلى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها لم يعلم بصيرته التقليد
ولم يكن أسيرا في مطمورة الهمم، علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى
بسيطة عديدة الشعور، سيما ما يحدث من الصور في الزرع، وما يفاض من
الصور والقوى على تلك المادة المشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح
قد تحييت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها
كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعلم فلما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا
يحتمل النقص بوجه أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قد بر كفا نطق به
الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال، على أن في الاعتراف بالتفاعل
المختار لمنذوحة عن كثير من هذه التحولات التي يكذبها العقل الصريح، ويأباهما
الذهن الصحيح. ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا
لا نزع قلوبنا بمداهد يقناوب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. تنبيهان :
الأول قالوا : وهذه الأريج تخدمها الكيفيات الأربع، فأشد القوى
حاجة إلى الحرارة الهاضمة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، ثم الماسكة وأشد القوى
حاجة إلى اليبوسة الماسكة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، والهاضمة لا حاجة لها إلى
اليبس بل إلى الرطوبة

الثاني : قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء ، فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها ، وجاذبة لغذاء البدن من خارج . وبالجملة : فقد تعمل تارة للأعداد ، وتارة للاغتذاء ، وكذا كثير من الأعضاء

القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها تسمانية ، وهي أمدركة وإمدركة ، والمدركة أما ظاهرة وأما باطنة النوع الأول القوى المدركة الظاهرة . وهي المشاعر الخمس المشعر الأول البصر ، والحكماء فيه قولان :

القول الأول : وهو مذهب أرسطو ، أنه انما يحصل بانعكاس صورقالمرفى بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها ، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرفى ، ولذلك يرى القريب أعظم ، لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا ، فأوتر زاوية أعظم ، وكلما بعد كان أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر ، والنفس انما تدرك الصفر والكبر باعتبار تلك الزاوية . ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم أعرض عنها فأنها تبقى صورتها في العين مدة ما،وله أسوة بسائر الحواس ، اذ ليس ادراكها ، بأن يخرج منها شيء ويتصل بالمحموس ، بل لأن المحموس يأتيها ، ويمكن أن يقال على الأول : لعل لمحب آخر ، وعلى الثاني : أن الصورة انما تبقى في الخيال ، وعلى الثالث : أنه تخيل بلا جامع . احتج النفاة بوجوه ، والمعدة ما ذكره جالينوس وهو : أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال الا ما يماويه ، فوجب ألا يصير الا قدر نقطة الناظر مناه ، لكننا نبصر نصف كرة العالم ، والجواب : أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير ، انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه ، والحاصل أن هذا انما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح ، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للأبصار فلا يرد عليه . ذلك وهذا هو الحق

القول الثاني : أنه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط رأسه

على العين وقاعدته على المبصر ، والأدراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط . ويظهر أنه اذا كان ريح أو اضطراب فى الهواء وجب أن تنشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة لوجهه ، فوجب أن يرى الإنسان مالا يقابل لاتصال شعاعه به ، كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة ، وأيضا : فنعلم ضرورة أن النور الذى يخرج من عين المصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ؛ بل نقول ذلك المصفور أو الإنسان أو القليل أن كان كله نورا لما امتد ولا أحال من الهواء عشرة فراسخ ، وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلي عنده

« تقيبه » سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ فى الجسم الشفاف مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شقيقه مخالف لشيف الهواء كالماء والبخار منطلقا بزاوية أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ؛ ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ ؛ وموضع بيانه غير هذا الموضع ، ولهذا لو ازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والمنية فى الماء كالأجاصة ونحوها ، لسا الاكن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة

المشعر الثانى . المصم ، وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارح والمتروع إلى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبية المفروشة فى مؤخره التى فيها هواة محقق كالطبل ، فأذا انحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل المصم

المشعر الثالث : الشم ، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلقى الندى ، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى اليه بتحلل أجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخيره ومخالطته للمتوسط ، وزعم آخرون أن الهواء بتكيف بلك الكيفية من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذى الرائحة . وهذا هو الحق ، لأن المسك يطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ، ولو كان

ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك ، احتج الأولون بوجهين :
الأول : أن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكتنفها ، قلنا : بل تعدها لقبول
الرائحة لتأثيرها في المراء أو في الآلة

الثاني : التفاحة تذلل من كثرة الشم ، قلنا : بل من وصول النفس إليها
وكثرة اللمس ، وأما مجرد الرائحة فلا ، وإلا لم يتفاوت الشم وعدمه

المشعر الرابع : القوق ، وهو قوة مبنية في العصب المقروش على جرم
اللسان ، وإنما تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمذوق ، فأذا كانت الرطوبة
عذبة الطعم أدت الطعموم بصحة ، وإن خالطها طعم لم تؤدها بصحة كالغرضي
ولذلك كان المرور يجبد الماء والسكر مرا ، ومن ثمة قال بعضهم : الطعموم
لا وجود لها في ذى الطعم وإنما توجد في القوة الدافعة وكذلك سائر الكينيات ،
فالحرارة إنما يعلم وجودها باللمس عند مماسة النار ، وأما وجودها في النار
فوم مستفاد من أنها لا تعمل إلا بالتشبيه ، ولولم تكن النار حارة لما سخفت
وهو يضمحل بالأمل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها. والجواب : أنه انكار
للمحسوسات ، وسفمطة لا تستحق الجواب

المشعر الخامس : اللمس ، وهو قوة مبنية في العصب المخالط لأكثر البدن
سيما الجلد ، ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فأنها ممر الفضلات
الحادة فاقترضت الحكمة أن لا يكون لها حس ثلاثا تتأذى بمرورها عليها ، وكذلك
العظم لأنه أساس البدن وعليه اتقالة تنبيهان :

الأول : منهم من قال إن القوة اللامسة أربع - : الحاسة بين الحار والبارد ،
وبين الرطب واليابس ، وبين الصلب واللين ، وبين الأملس والغشن . ومنهم
من أثبت خامسة تحمك بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة واحدة كما أن
الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولا ماسة ، وكله بناء على أن الواحد لا يصدر
عنه إلا الواحد ، ولست شعري لم لا يجمعون الدافعة أيضا متعددة لتعدد المذوقات ؟

الثاني : قوة التوق مشروطة بالمس ، ولا شك أنها غيرها إذ لا يكتفى فيها بالمس بل يضاده لأن التوق خلق للشعور بما يلازم ليجتنب ، والمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب ، وهما إجماعات تختم بها هذا النوع أحدها . أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف ، وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها ، وذلك لفظ الآلة ورقتها ، واضعفها البصر إذ آلتها النور وهو الطف ، ثم السمع وآلتها الهواء ، ثم الشم وآلتها البخار ، ثم التذوق وآلتها الماء ، ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية

ثانيها : ههنا محسوسات مشتركة كالاعتدال والأعداد والأوضاع ، والحركة والمكون ، والقرب والبعد والمماس فلوجب لكل نوع محسوس قوة لوجب اثبات قوى أخرى . وقد يجاب عنه : بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات فاتها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها . وقد يستعان فيه بالعقل ، ولذلك قد لا يدرك في بعض الأوقات كراكب القينة يراها ساكنة والقطر متحركاً ، وقد يقال : المحسوس بالعرض لما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فأن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً

النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي أيضاً خمس

الأولى الحس المشترك : وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات

المحموسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثم تدركها ، ويثبتها ثلاثة أوجه الأول : لولا أن فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا اللون ، فأن التقاضى لا بد أن يحضره الخفمان ، فأن نيل : الحاكم هو العقل ، قلنا : سليمين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية ، يقال أن يقول : فاقولك في أن حكمتنا بأن زيداً إنسان أن كان المدرك لها واحداً ، فالمدرك للجزئى هو المدرك لكلى ، أعنى العقل ، والابطال أصل الدليل ؟

الثاني : القطرة النازلة زراها خطأ ، والشعلة التي تدار بسرعة زراها كالدائرة وليست في الخارج خطأ ودائرة، فهو في الحس المشترك وليس في الباصرة ؛ لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو ، فهو لا ارتسامها في قوة أخرى ، وليست هي النفس، فهي قوة جسمانية . ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون ذلك لا ارتساما في القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود وليس في الخارج ، وإلا وآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو جسماني لما مر ، ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر - واحتج الختم بوجهين

الأول : أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيب في جزء من بدن النائم ضروري البطلان ، قلنا : قد ينظم شبح الكبير في الصغير كما مر الثاني : كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأبدى والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالماغ ومنكره مكابر ، قلنا : عدم توسط الدماغ فيه ممنوع ، وأما أنه ليس آلة جرمية فنعم

الثانية الخيال : وهو يحفظ الصور المرسمة في الحس المشترك كالخزاة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوه ثلاثة

الأول : قوة القبول غير قوة الحفظ ، قلنا : هو فرع قولكم الواحد لا لمصدر عنه الا واحد ، وان سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول القابل غير الحافظ ؟

الثاني : الحس المشترك حاكم دونها ، قلنا : قد تحكم قارة ولا تحكم أخرى

الثالث : الصور اذا كانت في الحس المشترك فهي مشاهدة بخلاف ما اذا

كانت في الخيال ، قلنا : قد يعود الى ملاحظة النفس وعدمها

الثالثة القوة الوهمية : وهي التي تدرك لمعاني الجزئية كالعداوة التي تدركها

الثابة من الذئب ، والمحبة التي تدركها المخلة من أمها ، وهي التي تحكم بأن
هذا الأصغر هذا الخلو

الرابعة القوة الحافظة : وهي الحافظة للمعاني التي تدركها الوهمية كالخزاة
لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا
ثم المتخيلة : وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب
والتفصيل مثل إنسان ذي رأسين ، وإنسان عديم الرأس ، وحيوان نصفه
إنسان ونصفه فرس ، وهذه القوة إذا عملها العقل بحيث مفكرة ، ولنضخم
هذا النوع بأبحاث :

الأول : عرف وجود هذه القوى بتمدد الافعال لما اعتقدنا أنه لم يصدر
عن الواحد الا الواحد - وقد عرفت ما فيه ، ثم لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة
والآلات متعددة ، أو الشرائط .

الثاني : محل الحس المشترك والخيال البطن الأول من الدماغ ، فالحس
المشترك في مقدمه انصادفه المحسوسات أولا ، والخيال في مؤخره ، ومحل الوهمية
والحافظة البطن الاخير منه ، والوهمية في مقدمه ، والحافظة في مؤخره ، ومحل
المتخيلة البودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه
وهذه فتتصرف فيما فيها ، وإنما عرف محلها بالآفة فأنه إذا تطرق آفة إلى
محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ، ولولا اختصاص
كل بمحله لما كان كذلك .

خاتمة : أكثر الكلام في هذه القوى بعد قى القادر المختار على أن النفس
ليست مدركة للجزيئات كما أشرنا اليه فلنتكلم في ذلك فنقول :
المدرک لجميع أصناف الإدراكات النفس لوجوه .

الأول : ما ذكرناه من الحكم بالكلية على الجزئي ، وبكل جزئي على
أنه غير الآخر

الثاني وجداني : إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع
الثالث : أن النفس مديرة للبدن فهو فاعل للجزيئات ، ولا بد له فيه من
إدراك الجزيئات إذ لا رأى للكلى نمبته إلى الكل واحدة ، فلا يصلح لكونه
مصدرا للبعض دون البعض ، وللخصم وجوه : -

الأول : نعلم ضرورة أن إدراك الميصرات حاصل للبصر ، والاصوات
للسمع ، وعلى هذا ، وإتكار ذلك مكابرة
الثاني : آفة كل عضو توجب آفة فله

الثالث : إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترسم في المدرك صورتها ، ومن
الحال ارتدام ماله وضع وحيز فيها لا وضع ولا حيز له
الرابع : إذا تصورنا مربعا بمربعين هكذا فانا نميز بين المربعات
الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه ، فلو كان
محله للنفس لزم كونه منقسما انقساماً في الكم وأنه باطل ، لأنها مجردة عن المادة .
والجواب : أن شيئاً من ذلك لا ينبغي كونه الحواس آلات والنفس هي المدركة
وهذا التقدر كاف في إثبات القوى المذكورة ، إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة
لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث : القوى القاعلة : وتنقسم إلى باعثة ومحركة . أما الباعثة
فأما لجلب النعم وتسمى شهوية ، وإما لدفع الضر وتسمى غشبية ، وأما المحركة
فهى التى تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء إلى مبادئها ، كما فى قبض اليد
وترخيها ، فتبعد الأعضاء عن مبادئها كما فى البسط ، وهذه القوة هى المبدأ
القريب للحركة ، والمبدأ البعيد التصور ، وبينهما الشوق والارادة ، فإن
النفس تتصور الحركة فتشتاق إليها فتريدها إرادة قصد وإيجاد فتحصل

القسم الثالث : فى النفس الانسانية ، وقواها تسمى القوة العقلية ، فباعتبار

إدراكها للسكيات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية وباعتبار استنباطها للمصاحات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة تسمى القوة العملية ، ويحدث فيها من اقوة هيئات افعالية هى الضحك، والغجل، والحياه واخواتها :

القسم الخامس فى المركبات التى لا مزاج لها :

أعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار، وإما نارية وأرضية وهو الدخان ، ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية ، أما البحار فان اشتد الحر - الى المائية وبقى الهواء الصرف ، والا فان وصل إلى الزمهريرية عتده برده فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر ، وإما مع جمود، فان كان الجمود قبل الاحتياج فهو الثلج ، وان كان بعده فهو البرد ، وانما يستدير بالحركة، وان لم يصل إلى الزمهريرية فهو الغضب ، وقليله قد يتكاثف يبرد الليل فينزل، اما بلا جود وهو الطل ، أو معه وهو الصقيع ، وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه إما فى صموده بالطبع ، أو عند هبوطه للتكاثف بالبرد ، فيحدث من خرقه له ومصاصاته إياه صوت هو الرعد ، وقد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة ، فلطيفه ينطلق سرىا وهو البرق ، وكثيفه لا ينطقى حتى يصل إلى الارض وهو الصاعقة ، وأنه - أثنى الدخان - قد يصل إلى كرة النار فيعترق كالشمعة التى تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان وتتصل بالشمعة السفلى فتشتعل ، فما كان منه لطيفا صار مشتعلا وتقد فيه النار بسرعة فيرى ذلك كأنه كوكب يتقصر وهو الشهاب ، وما كان منه كثيفا تطلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال ودام متعللا لا ينطقى وهو الدواب والذباب والنايك وذوات القرون وما كان غليظا تعلق به النار تعلقا ما ، فيحدث فى الجو علامات سرود أو حر ، وقد تقف الدواب ونحوها بمنجب كوكب فيديرها الفلك معه

مشايمة إياه فترى كأن لذلك الصكوك ذؤابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر، وهذه الأقدام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق ، وأيضا : فالخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزهريرية فيرجع بطبعها ، أو يصمد ويصادم القلك فيرجع ، وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح ، ولذلك كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية ، كما تفهد به التجربة ، والريح كما يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلخل الهواء فيندفع ، فيدافع ما يجاوره فيطأوه وتضعف المدافعة إلى غاية ما فيقف ، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتضغط بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهي الزوابع والأعصار ، وأيضا : فقد يحدث في الجو أجزاء رشيّة صلبة كدائرة تحيط بنجم رقيق لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر لصقاتها إلى القر فيرى ضوءه دون شكله ، فأن العليل إذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرأة الصغيرة ، فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضئيف وتسمى الهالة ، وقد يحدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح ، وتختلف ألوانها بحسب أجزاء السحاب ، وما وراءها وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة ، ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال يدعى بطلان ذلك ، لكنه رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم ، وأيضا : فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من مصامها وينقلب الكثير بمعونة البرد ماء ويشفها ، ومنه العيون إذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كأن الفائن يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء ، وأيضا : فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها ومصامها متكاثفة فيزلا لانهما بحر كثيرهما ، ومنه تتكون الزلازل ، وقد يخرج البخار والدخان وقد صارا نارا لشدة الحركة ، وأيضا : فيحدث في الأرض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء الهواء الرطب

فيفيد مزاجا فيصير دهنًا وربما يفتتل بأنوار الكواكب وينيرها ،
ملخص : ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث هموا القادر المختار ، فأحاطوا
اختلاف الاجسام بالصور إلى استعداد ، واختلاف آثارها إلى صورها المتباينة
وأمزجتها ، وكل ذلك إلى حركات الافلاك وأوضاعها .

وأما المتكلمون فقالوا : الاجسام متجانسة بالقدرات لتركيبها من الجواهر الافراد
وانها متماثلة لاختلاف فيها ؛ وانما يمرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها ؛
بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار . هذا ما قد اجمعوا
عليه الا النظام فانه يجمل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة
فتكون الاجسام كذلك

للمرصد الثاني : في عوارض الأجسام . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في أن الاجسام محدثة ، إنها إما ان تكون محدثة بذواتها
وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو بالعكس
فهذه أربعة أقسام ، ثم إما ان تقول بواحد منها أو لا تقول فهذه خمسة احتمالات .
الاول : أنها محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق ، وبه قال المليون من
المسلمين واليهود والنصارى والمجوس .

الثاني : أنها قديمة بذواتها وصفاتها ، واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من
متأخري الفلاسفة . وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا : الأجسام تنقسم كما علت إلى
فلكيات وعنصريات ، أما الفلكيات : فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها
الا الحركات والأوضاع المشخصة فأنها حادثة ، وأما العنصريات . فقديمة بموادها
وبصورها الجمعية بنوعها ، وبصورها النوعية مجمعها ؛ نعم : العصور المشخصة
فيهما ، والأعراض المختصة محدثة ، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية .
الثالث : قديمة بذواتها محدثة بصفاتها : وهو قول من تقدم ارسطو من

الحكماء ، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك القوات ،

فمنهم من قال : إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أى الأجسام هو ؟ فى التوراة : أن الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ، ومن زبدتها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار ، وحصلت البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار ، وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف ، وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ؛ فإذا اجتمع من جلس منها شيء له قدر محموس ظن أنه قد حدث ولم يحدث ، أما تحدث الصورة لثى أوجبها الاجتماع

ومنهم من قال : إنه ليس بجسم : واختلف فيه ما هو ؟ فقالت الشريعة : النور والظلمة ، والحرفانيون ، النفس والهوى ، عشقت النفس بالهوى لتوقف كالاتها عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكنونات ، وقيل : هى الوحدة فأنها تجزأت فصارت قطعا واجتمعت النقط خطا ، والخطوط سطحا ، والسطوح جمعا الرابع : أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتهما ، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضرورى البطلان

الخامس :- التوقف فى الكل ، وهو مذهب جالينوس -

لنا فى حدوث الأجسام مسائل :-

المسألة الأولى : وهو المشهور ، الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وأما المقدمة الأولى فلوجيهين ،

الأول : أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض للمر ، وإذا لم توجد بدون التمايز ، وقد بينا أن التمايز بالأعراض ، ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين ، وقدمر بينهما الثانى : الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون وهما حادثان ، إنما قلنا : ان الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون فى حيز ، فان كان مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز فهو ساكن ، وإلا فهو متحرك ، لا يقال : منقوض بالجسم فى أول

حدوثه ، لأننا نقول : الكلام في الجسم الباقي ، وإغما قلنا : إن الحركة حادثة لوجوده .
الأول : ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير ، وماهية الأزلية ، عدم
المسبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات : فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث
الثاني : الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات ، ولا شك أن شيئاً من
جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل ، فلا توجد ماهيتها فيه

الثالث : كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازل ، فتجتمع
العدمات في الأزل ، وحينئذ : فلا يوجد في الأزل حركة ، وإلا جامعت عدمها
هذا خلف ، وقد يذكر ههنا وجوه آخر ، مآلها إلى ما ذكرنا ، وإغما تختلف
المباراة فتركناها

الرابع : طريقة التطبيق وقد عرفتها ، وتقريرها ههنا أن نفرض من حركة ما
إلى ما لا بداية له جملة ، وحركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين
الجزء الأول بالأول ، والثاني بالتالي ، لا إلى نهايته ، فأن كان بأزاء كل من أجزاء
الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، وكان الشيء مع غيره كمو لاعم غيره .
هذا خلف ، والا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بأزائه من الناقصة جزء
فتمتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية ، والزائدة إغما تزيد عليها بمتناه ، والزائد
على المتناهي بالمتناهي متناه ، فتكون الزائدة أيضاً متناهية ، فيلزم تناهيها وهو
خلاف المفروض ، وقد عرفت الكلام عليه في ابطال التسلسل سؤالاً وجواباً
فلا نعيد

الخامس : طريقة التضاف ، وتقريرها هنا : أن الحركات تتألف من أجزاء
بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ، ولنجعلها أياماً مثلاً ، فلو كانت تلك الأيام غير
متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءاً أخيراً
فنتقول : هذا الجزء في هذه السلسلة مسبوق وليس يسابق ، وكل جزء من أجزائها
الآخر سابق ومسبق بحسب القرض ، فكل سابق مسبوق من غير عكس

على كالأخير المذكور؛ فيكون عدد المسيق أزيد من عدد السابق بواحد؛ وأنه محال لأنهما متضايقان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد، وأن يكون بأزاء كل واحد واحد، وإنما قلنا السكون حادث لأنه لو كان قديما لامتنع زواله، واللازم باطل. أما الملازمة: فلأنه وجودي لما تقدم، وكل وجودي قديم يمتنع زواله؛ لأنه إن كان واجبا فظاهر، وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما سيأتي، ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر أن القديم لا يمتد إلى المختار بل موجبا، فإن لم يتوقف تأثيره على شرط إصلا ثم من عدمه عدم الواجب، وإن توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا، وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث؛ بل قديما ويعود الكلام فيه، ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلل، فلو عدم عدم الواجب، هذا خلف.

وأما بطلان اللازم: فبالاقتاق، والدليل، أما الاقتاق: فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في القلبيات وحركاتها واجبة، وفي العنصريات وحركاتها جائزة؛ فلا شيء من الأجسام يمتنع عليه الحركة. وأما الدليل: فلأن الأجسام متساوية فيصح على كل من الحيز ماصح على الآخر؛ وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه، أو تقول: الأجسام إما بسيطة ويموز على كل جزء منه ماصح على الآخر، فيصح أن يماس يماره مايماسه ويمينه وبالعكس، وما هو إلا بالحركة، وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة. وبالجملة: فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذلك الدركيات، وأنه مامن جسم إلا ويمكن لتقدير المختار أن يغير وضعه فيجعل يمينه يماره وبالعكس وإنكاره مكابرة

المسلك الثاني: وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول. أنه لو وجد جسم قديم ثم اما كون قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون لا إلى نهاية، والثالث باطل بقسميه. أما الملازمة: فلأنه لا بد للجسم من كون، فإن وجد

له كون غير محبوب بآخر ثم القسم الأول ، وإلا ثم القسم الثاني ؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله ثم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان التالى : فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث المكون ، وأما القسم الثانى فبالتطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما ، ولا يخفى عليك أن فى هذا المسلك طرعا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون المكون وجوديا ، فإن الكون لا شك فى أنه وجودى ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون ؛ فإن لقائل أن يقول هو فى الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما يقتضى المحبوبة بالغير ، ومن سقوط قولهم السابقة والمحبوبة فى الحركة بالقرض ؛ اذ لأجزاء لها الا بالزم ، وفى الخارج هو كون واحد مستمر .

المسلك الثالث : للامام الرازى ، وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان فى الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والتالى باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه فى الملكتين السابقين خير .

المسلك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتى أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبنى على ما ذكرناه فى مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد التقديم إلى السبب الموجب ، ونبهناك على مأخذه فتذكره .

المسلك الخامس : الأجسام فعل التفاعل المختار لما سيأتى فى الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن التقديم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتها ، بخلاف الأولين فأنهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج فى تعميمها إلى تنقي المجردات .

المسلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضرورى لما نفاهده من الحركات وتجدد الاعراض ، ولا شئ من التقديم كذلك لما سنبرهن عليه فى

الانتهيات . احتج الخصم بشبه : -

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتلسل ، وأنها لا تغلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نعلم كون المادة قديمة فإنه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الإيجاب بالذات وسقطه ، ولا نعلم أنها لا تغلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المصوب وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدّم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيبانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بلامرجح ، والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتعويل : -

الأول . النقص بالحادث الوجودي . فيقال إنه يعتقد إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مصبوب بآخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء القارق لا بدفم النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مصبوب بآخر لا إلى نهاية ؟ فإن قيل : ذلك إنما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نعلم ذلك ؛ إذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد ، كل سابق منها شرط لللاحق إلى أن تنتهي إلى ما هو شرط لحدوث العالم إلا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوما إلى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها .

الثاني . أن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه إنما هو بمجرد

الارادة، ولا حاجة فيه الى مرجع ينضم اليه، كما تقدم تحقيقه في مثال طريق الهارب من المبيع وقد حى العطشان .

الرابعة : صحة العالم لا أول لها، والا لزم الاقلاب من الامتناع الثاني الى الامكان الذاتي، وأنه يرفع الأمان عن البدنيات ، وكذلك صحة تأثير الباري فيه ، فيجب أن يحزم بامكان وجود العالم في الأزل ، وهو يبطل دلائلهم ، ثم تقول : ترك الجود زمانا غير متناه لا يخلق بالجواد المطلق . والجواب : أنه خطاى ، ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ؛ كنى الحادث بشرط كونه حادثا .

المقصد الثاني : في صحة فناء العالم ، وهو فرع الحدوث ، فن قال : أنه قديم قال : لا يجوز عدمه لما تقدم ، وأما من قال : أنه حادث فقد قال : بجواز فناءه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم ، والعدم قبل كالعدم بعد ، لا تمايز بينهما ، ولا اختلاف فيهما ، فاجاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف في ذلك أحد الاكرامية ، فأنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها ، ودليلهم ما أشرنا اليه في امتناع بقاء الأعراض ، والكرامية طردوه في الأجسام ، فالتفت اليه تجده مع جوابه محضرا عندك

المقصد الثالث : الأجسام باقية خلافا للنظام ، ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة . لا يقال : ليس ذلك الابقائها في الحس ولا يصلح لتمويل عليه ؛ إذ الأعراض كذلك ، وقد قلتم بأنها لا تبقى . قلنا : لانعلم أن ذلك ليس الابقاء في الحس ؛ بل الضرورة العقلية حاصلة ، والضرورى لا يطلب مستنده ؛ بل هو ما يحزم به مجرد الفطرة . ومنهم من استدل عليه بأنه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ، والتسخن والتبرد ، والتمود والتبيض ، وكل ذلك باطل بالضرورة . حجة النظام : أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الأعراض . واللازم باطل اتها .

تنبية : ذلك الدليل لما قام في الأمراض طرده النظام في الأجسام ، فقال :
لعدم بقائها أيضا ، ولما كان بقاؤها ضروريا لزم الكرامية أنها لا تنفي ، و فرق
قوم : بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ، وأما الجواهر
فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها ، فإذا أراد أن ينفي لم يخلق
فيها العرض ، أو خلق فيها عرضا منافيا لبقاء .

المقصد الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ؛ إذ لو جاز
ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما ، والذراع الواحد من الكراميس
مثلا ألف ذراع ؛ بل تداخل العالم كله في حيز خردلة ، وصرح العقل بأجله .
وأما النظام : فقبل أنه جوز ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه ، وأما
أنه ألزمه وقال به فلم يعلم ، وإن صح كان مكابرا .

المقصد الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ، فكما لا يجوز
كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ، فلا يجوز كون الجوهر الواحد
في آن واحد في حيزين ، وهذا ضروري .

وقال بعض الآفة في إثباته : لو كان ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل
في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر ، وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم
الواحد والجسمين ، ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بمبارات تصور المطلوب
في ذهن ، فإن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب .

تنبيه : هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضدین ؟ كما
يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضدین ؟ فيه خلاف بين المتكلمين
وهو لفظي مأد إلى مجرد الاصطلاح ، ولكل أن يصطليح في لفظ الضدين على ما يشاء
واعلم أن الحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية
هل هما ضدان أم لا ؟ وهو أيضا لفظي مرجعه إلى اشتراط توارد الضدين على
موضوع أو محل ؛ فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدین ، وإن اكتفى

بالحل فهما ضدان ، والاصطلاح المشهور على الاول .

المقصد السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ اتفق المتكلمون على منعه ، وجوزه بعض الدهرية في الأزل ، وم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما ، وجوزه الصاحلية فيالازال .
وللعنزة تفصيل : فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان ، والبنغدادية يجوزونه في غير الألوان -

وأما المتكلمون . فتحتم منه بناء على أن الأجسام متجانسة وانما تتميز بالأعراض ، فلا خلى عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة ؛ بل جسما مطلقا ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ، وموافقة النظام في ذلك لهم أمر ظاهر ،

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه من الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف ؛ لأن الدعوى عامة وهذا لا تميم فيه ، ورب عرض يخلو الجسم عنه وعن ضده ، وأما قياس البعض على البعض وما قبل الاتصاف بها بعده فأضعف .
احتج المجوز بوجوده . -

الأول : لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ، وأنه ينفي الاختيار . والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر ، والعالم دون الحياة ، والعلم بالمنطور فيه دون النظر ؛ فإهو عذركم في صور الازام فهو عذرنا في محل النزاع .

الثاني : مامن معلوم الا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علمابه ، والمعلومات في تقمها غير متناهية ، والحاصل للعبد متناه ، فأن انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضده ؛ فيلزم قيام صفات غير متناهية ، وكذا في المقدورات ونحوها ، وأنه محال . والجواب :

أن المنتهى تعلق العلم وأنه ليس بمرض ، وهذا انما يلزم من يجوز كل معلوم الى علم ، ونحن لا نقول به .

واجاب الاستاذ أبو اسحاق . بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة ، أن ضد العلوم المنتفية هو العلم الحاصل ؛ وألزم امتناع اجتماع علمين فالزمه ، وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر .

وأجاب ابن فورك : المعلومات وان كانت غير متناهية ؛ فالإنسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود مالا يتناهى مطلقا ، وانما يصح لو امتنع وجود مالا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا .

وأجاب القاضي : بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد تام كاللوث والنوم لجميع العلوم

الثالث : الهواء والماء خال عن اللون وضده . والجواب : منع عدم اللون ؛ بل لا يدرك لضعفه أو ألزم أن الشفيف ضد اللون لا عدمه

تنبية : منهم من قال : قبول الاعراض معلل بالتحيز للدوران ، وقيل للدوران كل مع الآخر فليس اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، والحق التوقف

المقصد السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلاه ان جاز

خلافاً للمهند لوجوه :

الاول : لو وجد بعد غير متناه ، فلنا أن تعرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهما يوازيه ، ثم يعمل من الموازاة مائلا إلى جهته فيصامته ضرورة ، والمعامته حادثة ، فلها أول وهي بنقطة ؛ فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقط المعامته ، وأنه محال ؛ إذ ما من نقطة تعرض إلا والمعامته مع ما قبلها قبل المعامته معها ؛ لأن المعامته انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين ، وأنها تقبل القسمة الى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المعامته مع النقطة القوقانية

تلخيصه : لو وجد بعد غير متناه لا يمكن القرض المذكور ، واللازم باطل
لأنه متنازح . ١- لا امتناع المسامطة أو لوجود نقطة هي أول قطع المسامطة
والقيمان باطلان . واعترض عليه بنتم امكان القرض . وجوابه دعوى الضرورة
واعلم أن من القروض ما يحكم العقل بمجوازه ، كالفروض الهندسية مثل
تطبيق خط على خط ، وفصل خط من خط ، وإدارة دائرة . وليس لأحد أن
يمنعه إلا مكابرة ، وقد يقال عليه : لأن سلم لزوم نقطة هي أول قطع المسامطة
لعمين ما ذكرتم في بطلان التالى . والجواب : أنا بينا لزوم ذلك بأن المسامطة لها أول
وهو يكون بنقطة ضرورة ، ودليل امتناع اللازم لا يدل على عدم ملازمته ،
وإلا جاء فى كل قياس استثنائى يستثنى به نقيض التالى

وقال بعض فضلاء المتأخرين : ان أطول خط يفرض هو محور العالم
والمسامطة مع النقطة التى فوقه قبل المسامطة معه ، وهذا مما لا ورود له ، كيف
والمسامطة مع نقطة لا وجود لها لاتعقل ؟ والوهم البحث لاجرة به

التالى : وهو عكس الأول ، وزيادة تقرير له أن قرض خطين غير متناهيين
متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان الى الموازاة ، فلا بد فى الموازاة أن يتخلص
أحدهما عن الآخر ، ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف

الثالث : أنا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقى مثلث متماوى
الاضلاع ؛ بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعاً ذراعاً ، وبعد ذهابهم
ذراعين ذراعين ، وعلى هذا فإذا ذهابا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة ، واللازم محال ؛ لأنه محصور بين حاصرتين ، والمحصور بين حاصرتين يمتنع
أن لا يكون له نهاية ضرورة ، وهذا هو الذى يسميه ابن سينا البرهان السلمى
مع زيادة تلخيص عجز عنه التحول البزل

واعلم ان هذا يدل على بطلان عدم تناهى الابعاد من جميع الجهات ، ولو
جوز يجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ذلك

الرابع : نرض ساقى مئاث كيف اتفق ، فللاخراج اليهما نسبة مخفوظة بالنا
مايلغ ، فلو ذهب الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه ، نسبته الى غير المتناهى
كنسبة المتناهى الى المتناهى . هذا خلف

الخامس : أما نقسم رسا بسنة أقسام يحيط بكل قسم ضلعان ، ثم نخرج
الاضلاع الى غير النهاية ، ثم زرد في كل قسم فنقول : هو اما غير متناه فينقسم
مالا يتناهى بين حاصرين ، وأما متناه فكذا السكل لأنه ضعف المتناهى بمرات
متناهية ، وهذا كاللتمة والتوضيح للبرهان السلى : لأن كل قسم من السنة
مكنك متساوى الاضلاع

السادس : التطبيق وطريقه . أن نرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ومن
نقطة قبلها بمتناه خطا آخر ، ثم نطبق الخطين ، فالناقصه إما مثل الزايدة أو تنقطع
فينقطعان ، كما تقدم مرتين

السابع : أنا نرض خطا غير متناه من الجانبين ، ثم نعين عليه نقطتين بينهما
بعد متناه ونشير الى نقطة فنقول : هى إما المنتصف أولا ، فإن كانت المنتصف
كان منها فى الجانب الآخر منه ، فيكون من النقطة الأخرى فى ذلك الجانب
أقل منه ، فنطبق أحدهما بالآخر ونم ابدليل ، وإن لم تكن المنتصف كان
أحدهما أقل من الآخر ونغضى احتج الخصم بوجوه :

الأول : ماوراء العالم متعز ؛ فإن مايل يمينه غير مايل يساره ضرورة ،
والتميز لا يكون عدما محضا فهو إذا بعد . والجواب : منع التميز وإنما ذلك وم
الثانى : أنه متقدر ؛ فإن ما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه ، وكل
متقدر فهو كم . والجواب : أن التقدر وم

الثالث : أنا لو فرضنا واقفا على طرف العالم ، فإن أمكنه مد يده فيما وراءه
فثمة فضاء متقدر ؛ إذ ما يمس أصبعا أقل مما يسع اليد كلها ، وإن لم يمكنه فثمة
جسم مانع ، وعلى التقديرين فثمة بعد . والجواب : لانسلم أنه لو لم يمكنه مديده

فيه فئمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك لالوجود المانع؛ بل لعدم الشرط هو
الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه

الرابع : الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا . والجواب :
أن الكلية لا تقتضى الوجود ولا التمدد ولا عدم التناهي

المقصد الثامن : قال الحكماء . لا عالم غير هذا العالم ، أعنى ما يحيط به سطح
محدود الجهات لثلاثة أوجه

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر كان في جانب من المحدد ، والمحدد في
جهة منه ؛ فتكون الجهة قد تحددت قبله لا به ، هذا خلف . والجواب : أن الذى
ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد ، وأما تحدد جميع الجهات به
فلا ، ولم لا يجوز أن يكن ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لاهذا المحدد ؟
فإن حصر الجهات في هاتين لم يقم عليه دليل .

الثاني : لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أو لا . والجواب :
لا نسلم ذلك لجواز أن يملأها مائىء ، ولو أردنا ذكر مستند للنعم تبرها ، قلنا . قد
يكونان تدويرين في نفعن كرة ، وربما تنضم الوفا من الكرات كل واحدة أعظم
من المحدد بما فيها ولا استبعاد ؛ فأم : قالوا : تدوير المريح أعظم من ممثل الشمس
بما فيها ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيها هو أعظم منه ؟ ومن أين لكم أنه ليس
في جوف تدوير المريح عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا وأغلفة له .

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياز طبيعية ، فيكون
لعنصر واحد حيزان طبيعيان . والجواب : منع تساوى عناصرهما واثباتهما
صورة . ولئن سلمنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة . وإن سلمنا فلم لا يجوز أن يكون
وجوده في أحدهما غير طبيعى ؟

المرصد الثالث: في النفس . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في النفوس القلبية وهي مجردة ؛ لأن حركات الأفلاك

ارادية ؛ فلها نفوس مجردة .

أما الأول: فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والأولان باطلان ، أما كونها طبيعية . فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ؛ فلو كان ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشيء الواحد مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وأنه محال . وأما كونها قسرية ، فلما تقدم أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع وذلك أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك ، وههنا لا طبع فلا قسر ، وأيضا فلو كان بالقسر لكان على موافقة القاصر فوجب تشابه حركاتها

وأما الثاني : فلأن ارادتها ليست عن تخيل محض والا امتنع دوامها على نظام واحد دهر الدهرين لا يختلف ولا يتغير ، فهي اذا ناشئة عن تعقل كلي ، وعمل التعقل الكلي مجرد لما سيأتى في النفوس الانسانية برهانه . والاعتراض : لانعلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة ، سلمناه .. لكن لانعلم أنها ليست قسرية ، فذلك القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما في دليله ، سلمناه .. لكن لانعلم أن التخيل لا ينظم ، ولم لا يجوز أن يكون تخيله خلاف تخيلنا ؟ سلمناه .. لكن لانعلم أن محل التعقل مجرد وستنكلم عليه تعريضان :

الاول : لما مع القوة العقلية قوى جسمانية هي مبداء الحركات الجزئية ؛ فإن التعقل الكلي لا يصلح لذلك ؛ فإن نمبته إلى جميع الجزئيات سواء ؛ فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض دون البعض

الثاني : ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب ؛ لأن الاحتياج إليها

لجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن التصاد وصورها لا تقبل ذلك ، والمقدمات كلها ممنوعة

المقصد الثاني : في أن النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جمما ، وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف ؛ هذا مذهب الفلاسفة ، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب ، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجرّدات على الإطلاق احتجوا بوجوه : -

الاول : أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، أما الاول فلائها تعقل حقيقة ما ، فان كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البدائط ، وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه ، وأما الثاني فلائ محل البسيط لو كان جمما أو جسمانيا لكان منقسما ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ؛ لأن الحال في أحد جزأيه غير الحال في الآخر وأنه ينافي البساطة . أجب عنه بأنه مبنى على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع ، فان العلم مجرد تعلق ، وان سلم .. فحل لصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه ؛ فقد لا تكون بسيطة ، وان سلم .. فلا نسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ، وان سلم .. فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح ، وان سلم أنه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل ، وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته

الثاني : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر . والجواب ما تقدم .

الثالث : أنها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة ، أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلائ الحال في ذى الوضع يختص بقدر وضع فلا يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع ، بل لا يكون مطابقا إلا لما له ذلك المقدار والوضع . والجواب : يعرف مما مر ، ويرد ههنا منع عدم مطابقتها لكثيرين ؛ إذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر

الرابع : أنها تعقل الضدين ، فلو كان جمما أو جسمانيا لزم اجتماع المواد

والبياض مثلا في جسم واحد وأنه محال . والجواب: أن صورتي الضدين لا تضاد بينهما؛ لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية، ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد توافق سلطنا.. فلم لا يجوز أن يقوم كل بحظه من الجسم ؟

الخامس : لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله دائما أو لم يحمله دائما، والثاني باطل ، أما الملازمة فلأن تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لقائه كان حاصله دائما وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال؛ لأنه يقتضى اجتماع المثليين فلا يحصل ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ؛ إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرها إلا وتعقله تارة ونفعل عنه أخرى . والجواب : منع الملازمة لجواز أن لا يكفى حضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل بتوقف على شرط غير ذلك ، سلطنا .. لكن لا نسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثليين، وإنما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة : فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة، وهى نعمة الأول : لابن الراوندى : أنه جزء لا يتجزى فى القلب لهليل عدم الانقسام مع نفي المبردات

الثانى : للنظام : أنه أجزاء لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل ؛ إنما التخلل والتبدل فضل ينضم إليه وينفصل عنه؛ إذ كل أحد يعلم أنه باق

الثالث : انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب

الرابع : أنه ثلاث قوى، أحدها فى القلب وهى الحيوانية، والثانية فى الكبد وهى النباتية ، والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية

الخامس : أنه الهيكل المخصوص

السادس : أنه الأخلط المتعددة كما وكيفا

الجبائغ : أنه اعتدال المزاج النوعي

الثامن : أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسم : أنه الهواء، إذ باقتطاعه طرفه عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئاً من ذلك لم يعم عليه دليل، وما ذكره لا يصلح للتحويل

المقصد الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة اتفاق عليه المليون، إذ لا قديم

عندهم إلا الله وصفاته، لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله؟

فقال بعضهم : تحدث معه لقوله تعالى - بعد - عدد أطيوار البدن - ثم أنشأناه

خلقاً آخر . والمراد بإضاعة النفس ، وقال بعضهم : بل قبله لقوله عليه الصلاة

والسلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألبي عام ، وغاية هذه الأدلة الظن

أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به ، وانما يلزم

حدوث تعلقها لاحداث ذاتها ، وأما الحديث فلا أنه خبر واحد فتعارضه

الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة بالدلالة ، والحديث بالعكس . هذا والحكماء قد

اختلفوا في حدوثها ، فقال به أرسطو ومن تبعه ، ومنهم من قبله وقالوا بقدمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متمايزة أو لا ،

فإن كانت متمايزة فتمايزها إما بذواتها ، أو لا بذواتها ، فإن كان بذواتها فتكون كل

نفس نوعاً منحصراً في الشخص ، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل ،

إذ لو لم تقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد قسمان متماثلان ، وإن كان لا بذواتها

كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم . ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن

بيد أن آخر ويلزم التناسخ ، وسنبطله . وإن لم تكن متمايزة فبعد التعلق أن

بقيت كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو ، فيلزم أن يفترقا في صفات

النفس من العلم والقدر والقدرة والالم ، وإن لم يبق كما كانت لزم التجزؤ والاقسام ،

ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار . وأيضاً فقد عدت تلك الهوية وحملت

هو يتان آخرتان حادثتان ويلزم المطلوب احتج الخصم بوجوده :

الأول : ان كل حادث له مادة . قلنا : أهم من مادة يحل فيها أو يتعلق بها
 الثانى : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية . والجواب : المنع
 الثالث : يلزم عدم تنافى الأبدان . والجواب : شرط امتناع الترتيب كما مر
 تنبيهه : قال أرسطو : كل حادث لا بد له من شرط حادث ؛ دفعا للدور والتسلسل ،
 فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن ؛ فإذا حدث البدن فاض عليه نفس
 من المبدأ الفياض ضرورة عموم القبض ووجود التقابل المستعد . وبه أبطل
 التناسخ . فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما
 ذكرنا من حصول العلة بشرطها كلا فتكون للبدن الواحد تقسمان وهو باطل
 بالضرورة ، فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة .

واعلم أن هذا دور صريح ، فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وابطاله ، ثم
 بين بطلان التناسخ بحدوث النفس ، وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر
 مثل ما يقال فى ابطال التناسخ : أنه يلزم تذكرها لأحوالها فى البدن الآخر ، وأن
 استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس ؛ إذ قد
 يتفق وباء أو جائحة أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة أنه لم
 يحدث فى ذلك الزمان ، بخلاف العادة ، ذلك المبلغ من الأبدان وليس شئ منها
 يصلح لتمويل ، وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهدنا لك من
 الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب .

المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن ، تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالها
 ولذاتها عليه ، وأولا بالروح القلبي المتكون فى جوفه الأيسر من بخار الغذاء
 ولطيفه ، وتقيدته قوة تسمى الى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم
 نعمه من القوى التى فصلناها فيما قبل ؛ وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ،
 ولا حاجة الى اثبات القوى .

للرصد الرابع : في العقل . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثباته : قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث ، واحتجوا بوجوبين : -

الأول : الله تعالى واحد ، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويعتنع أن يكون ذلك جسما ، لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ، ولا أحد جزأه ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر . لا عرضا ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ، ولا نفسا ؛ إذ لا تستقل بالوجود دون الجسم ؛ فيمتنع أن يكون شيئا لما بعده ، فتمين أن يكون هو العقل .

تلخيصه : أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير . وغير العقل ليس كذلك ؛ لانتفاء القيد الأول في الجسم ، والثاني في الهيولى والصورة والعرض ، والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم . لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته ، وإلا لأوجد جزئيه ؛ فيكون مصدر الاثنين ، ولا جسما آخر ؛ إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس اليه بالتجربة ، فلو أقاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وأنه محال ، ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه ، ولا أحد جزئيه وإلا لكان علة للآخر ، وقد أبطلناه ؛ لعدم استقلاله بالوجود ، ولا عرضا ؛ لتأخره عنه فهو العقل .

الاعتراض : بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .
أما على الأول : فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم ؟ بأن يصدر أحد جزئيه ، وبواسطته يصدر الآخر . وإن سلم . فلم لا يجوز أن يكون نفسا ؟ ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا . وإن سلم . فلم لا يجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ؟ ودليلهم على عدم زيادة الصفات سبيلها .

وأما على الثاني : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسماً ؟ قوله : إنما يؤثر فيما له وضع بالنسبة إليه ، بمنوع ، والاستقراء لا يفيد العموم . سلناه ... لكن قد يكون الموجد نفساً توجد أولاً ثم تتعلق به ، سلناه .. لكن قد يكون هو الواجب كما مر .

المقصد الثاني : في ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : إذا ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة : وجوده في نفسه ، ووجوبه بالغير ، وإمكانه لذاته ؛ فيصدر عنه بكل اعتبار أمر ؛ فباختبار وجوده عقل ، وباختبار وجوبه بالغير نفس ، وباختبار إمكانه جسم ؛ إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف ، والأخسر إلى الأخسر ؛ فإنه أخرى وأخلق ، وكذلك من الثاني عقل ونفس وفلك إلى العاشر ، ويسمى العقل الفعل المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها الاعتراض : هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر ، والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ؛ فيبطل أصل دليلكم ، وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية . وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي ، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا المختلفة إلى جهة واحدة مشكل ، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها إلى العقل الفعل . وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي .

المقصد الثالث : في أحكام العقول . وهي سبعة :

الأول : أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعي مادة .

الثاني : ليست كائنة ولا فاعلة ؛ إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهنا قبول وفعل .

الثالث : نوع كل عقل منحصر في شخصه ؛ إذ تشخصه بما هيته ، والا لكان

بالمادة ، وما يكتنفها كما تقدم .

الرابع : ذاتها جامعة لكالاتها ، أي ما يمكن لها فهو حاصل ، وما ليس حاصلًا لها فهو غير ممكن ، لما علمت أن الحدوث يستدعي مادة يتجدد استمدادها بحركة دورية مرمدية ، فلا يتصور إلا في مادي هو تحت الزمان :

الخامس : أنها عاقلة لقواتها ؛ إذ التعقل حضور الماهية المجردة عند الشيء ، ولا شك أن ماهيتها حاضرة لقواتها ؛ فإن حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة ، وفيه نظر . لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس .

السادس : أنها تعقل الكليات ، وكذا كل مجرد ؛ إذ كل مجرد يمكن أن يعقل . وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ؛ إذ لا تضاد في التعقلات ؛ فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير في العقل ، فيمكن أيضا أن يقارنها مطلقا ؛ إذ كونها في العقل ليس شرطا للمقارنة ، لأنه لو كان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل ، ويلزم الدور ، وإذا جاز مقارنة المجردة بإهاها أمكن تعقلها له ، وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل . فإذا هو عاقل لكل ما يغايره بالفعل وهو المطلوب . الجواب : لا ندلم أن كل مجرد يمكن تعقله ، كالبارئ وحقيقة العقول والنفوس . وإن سلمنا . فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير ، وما الدليل عليه ؟ والوجدان لا يعمم ؛ كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله : وإن سلم . فلا نسلم أنه يقتضي مقارنة الماهية المجردة للعقل ، وإنما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل ؛ وقد تكلمنا فيه . وإن سلمنا . فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا . قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل . قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان مثلين وهو ممنوع ؛ فإن حصول الشئيين في ذات العقل حصول أحدهما في الآخر . وإن سلم . فلا يلزم إمكان تعقله ؛

وإنما يلزم هذا لو كان هو قابلا للتعقل ، لا يقال : لتعقل نفس هذا المقارنة ، لأنها ممنوعة ، لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها .

السابع : أنها لا تعقل الجزئيات ؛ لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية . ولأنها تتغير ، والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات الباري في مسألة العلم .
خاتمة : في الجن والشياطين : وهي عند المميز أجناس تتشكل بأى شكل شاءت . ومنه الفلاسفة ؛ لأنها إما أن تكون لطيفة أولا ، وكلاهما باطل .

أما الأول : فلأنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتلاشى بأدنى قوة وهو خلاف ما تعتقدونه ،

وأما الثانى : فلأنه يوجب أن ترى ، ولو جوزنا أجساما كسيفة لأزها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لأزها ، وبوقات وطبول لانسمها وهو سفسطة . والجواب : أن لغتها بمعنى الشفافية ، فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعال الشاقة ولا يتفعل بسرعة ومع ذلك فلا زها . وبالجملة : فإن أردتم بالطاقة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها ، وإن أردتم سرعة الأفعال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام ؛ فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء . كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة ؟ فإن القوة لا تتعلق بالقوام . ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر ؟ وترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يستند إلى غلط القوام ؟ وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام كما في الأسدمم الحمار ؟ قال قوم : هي النفوس الأرضية وهي مختلفة : فمنها الملائكة الأرضية ، ومنها الجن ، ومنها الشياطين وغير ذلك ، فهذه جنود ربك لا يعلمها إلا هو . وقال قوم هي النفوس اللطيفة المفارقة ؛ فالحجارة تتعلق بالحجارة وتماونها على الخير وهي الجن ، والشريرة تتعاق بالشريرة وتماونها على الشر وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور .

الموقف الخامس

في الالهيات وفيه سبعة مراصد

المرصد الأول : في القدرات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصانع ، وفيه مسالك .

المسلك الأول للمتكلمين : قد علمت أن العالم إما جوهر أو مرض ، وقد يستدل بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بمحدوثه ، فهذه وجوه أربعة :-
الأول الاستدلال بمحدوث الجواهر : وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني بإمكانها : وهو أن العالم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله حلة مؤثرة .

الثالث بمحدوث الاعراض : مثل مانعاهد من انقلاب النطقة علة ، ثم مضغه ، ثم لحما ودما ، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع بإمكان الاعراض : وهو أن الاجسام متماثلة ، فاختصاص كل بماله من الصفات جائز ، فلا بد في التخصيص من مخصص له . ثم بعد هذه الوجوه نقول : مدير العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ، ويعود الكلام فيه ، ويلزم إما الدور أو التسلسل ، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لقدراته ، والأول بقسميه باطل للممر ، فتعين الثاني وهو المطلوب .

المسلك الثاني للحكماء : وهو أن موجودا ، فإن كان واجبا فذاك ، وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب ، وإلا لزم الدور أو التسلسل . وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى .

المسلك الثالث لبعض المتأخرين : جميع الممكنات من حيث هو جيم ممكن ؛ لاحتياجه إلى اجزائه التي هي غيره ، فله حلة ، وهي لا تكون نفس ذلك المجموع ؛

إذ العلة متقدمة على المعلوم ، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ، ولا تكون جزأه ؛
إذ علة الكل علة لكل جزء ، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه وللملء ،
فالذا هو أمر خارج عنه ، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، وهو
المطلوب . واعترض عليه بوجوه :

الاول : المجموع يشعرا لالتناهي ، فائباته به مصادرة على المطلوب . والجواب :
أن المراد به هو الممكنات ؛ بحيث لا يخرج عنها شيء منها . وذلك متصور في
غير المتناهي .

الثاني : إن أردت بالمجموع كل واحد ، فقلتة ممكن آخر متحسلا الى غير
النهاية ، وإن أردت به الكل الجموعي ؛ فلا نسلم أنه موجود ؛ إذ ليس علة هيئة
اجتماعية . والجواب : إنا نريد الكل من حيث هو كل ، ولا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية ؛ كما في مجموع العشرة

الثالث : إن أردت بالعلة التامة ، فلم لا يجوز أن تكون نفسه ؟ فقلت : العلة
متقدمة . قلنا : لانسلم ذلك في التامة ، فانها مجموع أمور كل واحد منها متقرر
اليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل ؛ كما أن كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ، ومجموعها هو نفس الماهية ؛ وإن أردت بها الفاعل فلم لا يجوز أن
يكون جزأه ؟ فقلت : لانه علة لكل جزء . قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون
بعض الاجزاء بلا علة أو بعلة أخرى ؟ . والجواب : أن المراد الفاعل المستقل
بالفاعلية ، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل ، وإلا
وقع بعض اجزائه بفاعل آخر ، فاذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية ، فلم
يكن فاعلا مستقلا . فان قيل : هذا منقوض بالركب من الواجب
والممكن . وأيضا : لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء ؛ لزم في مركب
في اجزائه ترتيب زمني ؛ إما تقدم المعلوم على علته ، أو تخلف المعلوم عن علته .
قلت : الجواب عن الأول : انا قبيدناه بما كل جزء منه ممكن ، فاندفع النقض .

وعن الثاني : ان التخلف عن العلة الفاعلية لا يمنع كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة من علة الكل ؟ وبذلك يتم مقصودنا ، ولا يلزم ما ذكرتم ؛ إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل ؛ بحيث يكون الكل علة الكل .

المسلك الرابع . وهو مما وقفنا لاستخراجه : ان الموجودات لو كانت بأمرها ممكنة ؛ لاحتاج الكل إلى موجد متقل ؛ يكون ارتفاع الكل مرة - بالا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا - ممتنعا بالنظر إلى وجوده ؛ إذ لا يمنع جميع أنحاء المدم لا يكون موجبا لوجوده ؛ والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع ؛ فيكون واجبا . وهو المطلوب

المسلك الخامس وهو قريب مما قبله : لو لم يوجد واجب لقائه لم يوجد واجب لغيره ، فيلزم الا يوجد موجود . أما الأول : فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعا بالافات ولا بالغير ، وأما الثاني : فلأن ما لم يجب إيجاباته وإما بالغير لا يوجد ؛ كما تقدم

وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة ، حاصلها عائد إلى أمر واحد ، وهو : أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان ، فيرد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ، فيلزم نفي القدر المشترك . وحلها اجمالا : هو التقدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين ، أو في دليلهما إن أمكن ، إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ، ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها ، ولنذكر منها عدة :-

الأولى : لو كان الواجب موجودا ؛ لكان وجوده إما نفس ماهيته ، أو زائدا عليها ، والأول باطل ، لأن الوجود مشترك ؛ كما مر ، والماهية غير مشتركة ، والثاني باطل ؛ وإلا كان وجوده معلول ماهيته ؛ فتتقدم عليه بالوجود . والجواب : وجوده نفسه ، ونفع الاشتراك ، بل المشترك الوجود بمعنى الكون في الاعيان ، وأما ناصدق عليه الوجود فلا ؛ كالماهية والتشخص . أو وجوده غيره ، وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم

الثانية : لو كان موجودا لسكان اما مختارا أو موجبا ، والأول باطل ، لأن العالم قديم بدليله ، والقديم لا يستند إلى المختار ، والثاني باطل ، وإلزام قدم الحادث اليومي أو التسلسل . والجواب : لانسلم ان العالم قديم ، وقد مر ضعف دلائله الثالثة : لو كان موجودا ، لكان إما طالما بالجزئيات أولا ، والأول باطل ، وإلا لزم التغير فيه ؛ لتغير المعلوم فلا يكون واجبا ، والثاني باطل ، لانا نعلم أن هذه الافعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم . والجواب : نختار أنه عالم بالجزئيات ، والتغير في الاضافات لافى الذات ، وأنه جاز كما سيأتى .

ولنتقصر على هذا القدر ، فإن هذا منشأ للشبهات التى طولبها الكتب واعد ؛ ذلك تبجرا فى العلوم ، وعليك بعد الاهتداء اليه أن توفر من أمثاله الأباخر !! غائقة : لما ثبت أن الصانع تعالى واجب ، فقد ثبت أنه أنزى أبدى ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها . والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك ؛ وعنه غنى ؛ فلا نطول به الكتاب

المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر القوت ؛ فهو منزه عن المثل والنسب تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر القوت وانما تمتاز عن سائر القوت بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعالم التام والقدرة التامة وعند أبي هاشم يمتاز بمخالفة خامسة ، هى الموجبة لهذه الأربعة ؛ نسميها بالالهية لنا : لو شاركه غيره فى القات ؛ لخالفه بالتعین ضرورة الانبئية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ؛ فيلزم التركيب ، وهو يناقى الوجوب القاتى ؛ كما تقدم . احتجوا : على كون الذات مفتركة ؛ بما مر فى الوجود من الوجوه . وتقريرها هنا : أن القات تنقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . وأيضا . فنحن نجزم به مع التردد فى الخصوصيات . والجواب : ان المشترك مفهوم القات ؛ وأنه مارض للذوات المخصوصة ، وهذا الخلط منشأ عدم التفرق بين مفهوم

الموضوع ، الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ماصدق عليه المفهوم ؛ الذى يسمى ذات الموضوع . وهذه منشأ لكثير من الشبه ، فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شجاعاً ؛ انجلت عليك ؛ وقدرت أن تغالط ؛ وأمنت أن تغالط منها قولهم : الوجود مشترك ؛ إذ نمجزم به ونتردد فى المحسوسيات . فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود . والنزاع فيه ومنها قولهم : الوجود زائد ؛ إذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس . قلنا : فيه ما تقدم .

ومنها : الوحدة عدمية ؛ والاعتدال . قلنا : مفهوم الوحدة ؛ ولا يلزم فيها ماصدق عليه ؛ فإنه مختلف

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحداً قلنا : يكون ماصدق عليه واحداً ، وأما المفهوم فلا ؛ وأمثال ذلك أكثر من أن نحصى

تنبية : قل عن الحكماء أنهم قالوا : ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ؛ ويمتاز من غيره بقيد سلبي ؛ وهو عدم عروضه للغير ؛ فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مقابلة له ، ووجوده ليس كذلك . وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم ؛ بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه ؛ فأنهما قالوا : الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعدان - زائد على ماهيته تعالى بالضرورة ، وأنما هو مقارن لوجود خاص ؛ هو المبحث

المقصد الثالث : فى أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ، وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف . وقد تقدم فى الأمور العامة ما فيه كفاية

المرصد الثانى فى تنزيهه : وهى الصفات السلبية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : أنه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان . وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بمجة القوق. ثم اختلفوا. فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها، وهو تماس للصنعة العليا من العرش، ويموز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وعليه اليهود بحق قالوا العرش يشط من تحته أطبطل الرجل الجديدي، وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع. وزاد بعض المعبهة كضر وكهس واحد المجبى: أن المخلصين يعاقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال: محاذ للعرش غير تماس له فقليل: بمسافة متناهية. وقيل غير متناهية

ومنهم من قال: ليس ككون الأجسام في الجهة. لنا وجوه :-
الاول: لو كان في مكان لم قدم المكان، وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق

الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان ممتنع عن المتمكن
الثالث: لو كان في مكان فاما في بعض الاحياز أو في جميعها، وكلاهما باطل
أما الاول فلتساوى الاحياز ونسبته اليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مرجع، أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني. فلا أنه يلزم بداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة. وأيضاً: فيلزم محالته لتأذورات الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً

الرابع: لو كان جوهر فاما ألا ينقسم أو ينقسم. وكلاهما باطل. أما الاول فلا أنه يكون جزءاً لا يتجزأ، وهو أحقر الاشياء تعالى عن ذلك. وأما الثاني فلا أنه يكون جسماً وكل جسم مركب، وقد مر أنه ينافي الوجود القاتى وإيضاً فقد بينا أن كل جسم محدث؛ فيلزم حدوث الواجب وربما يقال. لو كان جسماً لقام بكل جزء علم وقدرة؛ فيلزم تعدد الالهة. وهذا المستدل يلزم أن الانسان الواحد علماء قادرون أحياء

وربما يقال. لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات، فيلزم اما قدم

الاجسام أو حلوله ، وهو بناء على تماثل الاجسام

وربما يقال لو كان متحيزا لماوى الاجسام فى التحيز، ولا بد من أن يتماثلها بغيره فيلزم التركيب . وقد علمت ما فيه احتج الغمى بوجوده :
الأول : ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز، أو حال فيه والجواب : منع الضرورة ، وإنا ذلك حكم الوهم ، وإنه غير مقبول ، وربما يستعان فى تصويره بالانسان الكلى ، وعلمنا به .

الثانى : كل موجودين فاما أن يتصلا أو يفصلا ، فهو ان كان متصلا بالعالم فتحيز ، وإن كان منفصلا عنه فكذلك . الجواب : منع الحصر وهو من الطراز الأول الثالث : إنه اما داخل العالم أو خارج العالم ، وألا داخله ولا خارجه ، والثالث خروج عن المقول ، والأولان فيها المطلوب والجواب . أنه لا داخل ولا خارج الرابع . الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات ، والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته . والجواب . منع التضمين وقد يقال فى تقريره .

أجبت أن له تعالى صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام التحيز تبعا .

الخامس . الاستدلال بالطواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك والملك صفا صفا . فان استكبروا فآلهين عند ربك . اليه يصعد الكلم الطيب . تخرج الملائكة والروح إليه . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . أأنتم من فى السماء أن يحسف بكم الأرض . ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .) وحديث النزول . وقوله عليه السلام للجارية الخرساء . ابن الله ؟ فأشارت الى السماء فقرر ، فالمسائل والتقرير يعمران بالجهة . والجواب . أنها ظواهر غنية لا تعارض لليقينات ، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن ؛ فتقول الطواهر إما احيالا ويغرض قصيها الى الله ؛ كما هو رأى من يقف على الا الله ؛ وعليه

أكثر السلف كما روى عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدهة. وأما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول: الاستواء الاستبلاء نحو. قد استوى عمرو على العراق. والعندية بمعنى الاصطفاء والاکرام، كما يقال: فلان قريب من الملك، وجاء ربك أى أمره. وإلى يصعد الكلم الطيب أى يرتضيه. فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال. ومن فى السماء أى حكم، أو سلطانه، أو ملك موكل بالعذاب. وعليه فقس

المقصد الثانى :- فى أنه تعالى ليس بجسم، وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم فالكرامية: قالوا هو جسم أى موجود، وقوم قالوا: هو جسم أى قائم بنفسه، فلانزع منهم الالف القدسية، ومأخذها التوقيف ولا توقيف، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، فقبل من لحم ودم كقاتل ابن سبأ، وقيل نور يتلألأ كالديكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنه من يقول: أنه على صورة انسان؛ فقبل شاب أمرد جمده فقط، وقبل شيخ أشمط الرأس والحية: تعالى الله عن قول المبطلين

والمعتمد فى بطلانه: أنه لو كان جسما لكان متحيزا، واللازم قد ابطلناه؛ وأيضا يلزم تركبه وحدوثه. وأيضا: فان كان جسما لانصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمه الضدان، أو بعضها فيلزم اترجيح بلا مرجح. أو الاحتياج. وأيضا فيكون متناهيا: فيتخصص بمقدار وشكل، واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص، ويلزم الحاجة، وحجتهم ما تقدم. والجواب الجواب

المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا أما الجوهر: أما عند المتكلم فلا أنه المتحيز وقد ابطلناه. وأما عند الحكيم فلا أنه ماهية إذا وجدت فى الایمان كانت لافى موضوع، وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الراجب شس ماهيته. وأما العرض: فلا احتياجه إلى محله

المقصد الرابع : أنه تعالى ليس في زمان . هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه لمقلد خلافاً . أما عند الحكماء : فلا في الزمان مقدار حركة المحدث فلا يتصور في الاتصال بالحركة والجملة . وأما عندنا : فلا نه متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم ، فأى تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى
تلييه : يعلم بما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني أو الداني ؛ فتقدم الباري سبحانه عليه ليس تقدماً زمانياً ، وإن بقائه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ، ولا التقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان ، وأنه بسيط المظهر في ورود ماورد من الكلام الازل ، بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة .
وهنا أسرار آخر لا ابوح بها ثقة بقطنتك

المقصد الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ، لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً ، وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره ، لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ، وأنه بنى الوجوب ، وأيضاً لو استغنى عن المحل لكانه لم يحل فيه ، ولا احتاج اليه لكانه وزم قدم المحل . وأيضاً : فان المحل ان قبل الانقسام لم انقسمه وتركبه واحتياجه الى أجزائه ، ولا كان أحقر الاشياء ، وأيضاً . فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول ، والاجسام متساوية في القبول ، وانما التخصيص للفاعل المختار ؛ فلا يمكن الجزم بعدم حوله في البقعة والنزوة ، وأنه ضروري البطلان ، والمجهم معترف به . وربما يحتاج عليه بأن معنى حوله في الغير كون تميزه تبعاً لتحيز المحل ؛ فيلزم كونه متحيزاً وفي جهة ، وقد ابطالناه ، وقد عرفت ضعفه ، كيف وأنه يلقتض بصفاته تعالى ؟

تلييه : كما لا تحمل ذاته في غيره لا تحمل صفته في غيره ، لان الانتقال لا يتصور على الصفات ، وانما هو من خواص القدرات لا مطلقاً ، بل الاجسام
واعلم أن المخالف في هذين الاصلين طوائف :-

الاولى النصارى : وضبط . منجهم . أنهم إما أن يقولوا بانحاد ذات الله

بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما بدته أو بنفسه ، وإما الايقولوا بشيء من ذلك . وحيثُ : فلما أن يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق ، أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا ، كما سمي ابراهيم خليلا ، فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ، فالتة الاولى باطلة لما بينا ، والسابع لما سبقه أن لا مؤثر إلا الله . وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب ا

الثانية : النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا : ظهور الروحاني بالجنانى لا ينكر ، ففي طرف الشر كالشياطين ، وفي طرف الخير كالملائكة ، فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين ، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأشرفهم ؛ وهو المنة الطاهرة ؛ وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الآنة ، ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على أئمتهم

الثالثة : بعض المتصوفة : وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ما ذكرناه في قول النصارى . وروايت من ينكره ويقول . إذ كل ذلك يعرف بالغيرة ، ونحن لا نقول بها . وهذا العذر أشد من الجرم

المقصد السادس : في أنه تعالى يمتنع أنه يقوم بذاته حادث ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات على شيء واحد فنقول :-
الحادث . الموجود بحدالعدم ، وأما ما لا وجود له وتجدد . ويقال له متجدد ، ولا يقال له حادث . فتلاوة :-

الأول الاحوال : ولم يجوز تجددها إلا أبو الحسين فانه قال يتجدد العااية فيه بتجدد المعلومات . الثاني الاضافات : ويجوز تجددها امتثالا .
الثالث المطلوب : فانسب إلى ما يستحيل انصاف البارى تعالى به امتنع تجدده بمو الإجازة .
إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث ؛ فبعض الجمهور . وقال الجمهور كل حادث قائم به . والكرامية . بل كل حادث يحتاج اليه في اليجاد .

فقيل هو الاردة، وقيل كى. وانفقوا أنه يسمى حادثا، وما لا يقوم بذاته محدثا
فرقا بينهما. لنا وجه ثلاثة:-

الأول: لو جاز قيام الحادث لجاز أزلا، واللازم باطل. أما الملازمة فلأن
التقابلية من لوازم القات، وإلا لم الانقلاب من الامتناع القاتى إلى الامكان
القاتى. وأيضا: فتكون التقابلية طارئة على القات، فتكون صفة زائدة ويلزم
التسلسل، وإذا كانت من لوازم القات امتنع انكسارها عنها فتدوم بدوامها والقات
أزلية، فكذا التقابلية وهى تقتضى جواز اتصاف القات به أزلا، إذ لا معنى لتقابلية
الا جواز الاتصاف به. وأما بطلان اللازم فلأن التقابلية نسبة تقتضى قابلا
ومقبولا. وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا. فيلزم صحة وجود الحادث
أزلا هذا خلف. الثانى: صفاته تعالى صفات كمال، تخلوه عنها نقص.

الثالث: أنه تعالى لا يتأثر عن غيره. ويمكن الجواب:

من الأول: بأن اللازم أزلية الصحة والمحال صحة الأزلية. فأين أحدهما من
الآخر، إذ لو لم يزم فى وجود العالم وإيجاده. لا يقال: التقابلية ذاتية دون
الفاعلية؛ لانا نقول: الكلام فى قابلية الفعل

ومن الثانى: لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاؤها،
وكل لاحق منها مشروط بالسابق، فلا ينتقل عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال
آخر ولا يلزم الخلو؟ وأما الخلو عن كل واحد منها، فلما لا امتناع بقاءه، ولأن لم
امتناع الخلو عن مثله، وإما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره؛ فيلزم فقد
كمالات غير متناهية، فكان فقده لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة.
وعن الثالث: وهو أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بمد
إن لم يكن فهو أول المسألة، وإن أردت أن هذه الصفة تحصل فى ذاته من
فاعل غيره بمقتضى لجواز أن يكون مقتضى لذاته؛ إما على سبيل الإيجاب لما
ذكرنا من الترتب، وإما على سبيل الاختيار، فكما أوجد سائر المحدثات يوجد

الحادث في ذاته، وربما يقال، لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده، وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث: وهذا يبين على أربع مقدمات. الأولى: أن لكل صفة حادثة ضدا. الثانية: ضد الحادث حادث. الثالثة: الذات لا تخلو عن الشيء وضده.

الرابعة: مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث. والثلاث الأول مشكلة، والرابعة إذا تمت الدليل الثاني. احتج الخصم بوجوه الأول: الاتفاق على أنه متكلم بجميع صير، ولا تهوؤالا بوجود مخاطب والمسموع والمبصر، وهي حادثة. قلنا: تعلقه، وإنه إضافة. الثاني: المصحح للقيام به، إما كونه صفة فيعم، أو مع وصف للقدم، وهو كونه غير مسبوق بالعدم، وإنه سلب لا يصلح جزوا للعوض. قلنا: المصحح هو حقيقة الصفة القديمة، وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها.

الثالث: إنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن، وطالما بأنه وجد بعد أن كان طالما بأنه سيوجد. قلنا: التغير في الإضافات. قالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقوننا فيه وإن أنكروه باللسان، فإن الجبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين لافي محل، لكن المريدي والكارهية حادثتان في ذاته، وكذا السامية والمبصرة تحدث بمحدث المسموع والمبصر. وأبو الحسين يثبت علوما متجددة. والأشعرية يثبتون اللسخ وهو إمرار الحكم أو انتهاءه، وما عدم بعد الوجود. والقلاصفة اثبتوا الإضافات مع عروض لمحبة والقبلية. والجواب: أن التغير في الإضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع، والحكماء لا يثبتون كل إضافة، فلا يرد عليهم الإزام. فنبه: الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض. وذات إضافة كالعالم والقدرة، وإضافية محضة كالمحبة والقبلية. ولا يجوز التغير في الأول مطلقا، ويجوز في الثالث مطلقا، والثاني لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه.

المزيد السابع: اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يصف بغيره من الأعراس

المحسوسة ، كالطعم واللون والرائحة والألم ، وكذا الـهـذة الحسية . وأما الـهـذة العقلية فنفاها المليون ، وأثبتها القلاسة قالوا : الـهـذة ادراك الملائم ، فمن ادرك كالا في ذاته التذنب وذلك ضرورى ثم إن كاله تعالى أجل الكالات ، وادراكه أقوى الادراكات ، فوجب أن تكون قدرته أقوى اهذات . والجواب : لانـهـلم أن الـهـذة نفس الادراك كامر ، واذا كان سببا لـهـذة فقد لا تكون ذاته قابلة لـهـذة ، ووجود السبب لا يكتفى دون وجود القابل ، وإن سلم فلم قلت إن ادراكنا مماثل لادراك بالحقيقة ؟

المرصد الثالث فى توحيدہ تعالى

وهو مقصد واحد . وهو انه يتمتع بوجود الهين

اما الحكماء فقالوا يتمتع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجبهين : الأول : لو وجد واجبان - وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتميز ؛ لامتناع الاثنيية بدون الامتياز بالتميز ؛ فيلزم تركبها وانه محال ، وهو مبنى على أن الوجوب وجودى ، فان صح لهم ذلك ثم القست ، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ، وكون التمين أمرا ثبوتيا ؛ إذ قد فرغنا عنهما .

الثانى : الوجوب هو المقتضى لـتـمـين فيمتنع التعدد . أما الأول : فاذا لولاه فاما أن يستلزم التمين لوجوب ، فيلزم تأخره ويلزم الدور ، أو لا يستلزم ؛ فيجوز الاتسكك بينهما ؛ فيجوز الوجوب بلا تعين - وانه محال . والتمين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته . وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا . واما الثانى : فلما علمت ان الماهية المقتضية لـتـمـينها ينحصر نوعها فى شخص

واما المتكلمون : فقالوا يتمتع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجبهين الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ؛ إذ المقتضى

لقدرة ذاتهما ، وللقُدورية الامكان ، فتمتوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور
المعين ، بما هما ، وانه باطل لما بيننا من امتناع مقدور بين قادرين ، واما باحدهما
ويلزم الترجيح بلا مرجح .

الثاني : اذا اراد احداهما ان يمكن من الآخر ارادة ضده ، أو يمنع ،
وكلاهما محال . أما الأول : فلانا نقرض وقوع ارادته له ، لأن الممكن لا يلزم من
فرض وقوعه محال ؛ فيلزم إما وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما لا وقوعهما
فيلزم ارتقاعهما ، فيلزم عجزهما ، وأيضاً : فاذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة
جسم وسكونه لم المحال : واما وقوع احدهما دون الآخر ، فقلد لا يقع مراده
لا يكون قادراً . وأما الثاني : فلأن ذلك الشئ لقائه يمكن تعلق قدرة كل من الالهين
وارادته به ، فقلد امتنع تعلق قدرته به ظالمان عنه هو تعلق قدرة الآخر ، فيكون
هذا عاجزاً ، هذا خلف .

واعلم انه لا يخالف في هذه المسألة الا التنوية ، فظهم قالوا : نجد في العالم خير
كثيراً وشراً كثيراً ، وان الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة ، فلكل فاعل .
والجواب : منع قولهم : الواحد لا يكون خيراً شريراً . اللهم إلا ان يراد بالخير
من يغلب خيره ، وبالشري من يغلب شره ، كما بقيه عنه ظاهر اللغة . لكنه غير
مازوم ، فلا يقيد ابتداءً . ثم بعد يقال لهم الخير : ان قدر على دفع شر الشريير ولم
يفعله فهو شريير . وإن لم يقدر عليه فهو عاجز ، فتعارض خطابهم بخطابة أحسن
من ذلك ما كلاً واكثر اقناعاً .

المرصد الرابع : في الصفات الوجودية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصفات على وجه عام

ذهب الاشاعرة : إلى أن الصفات زائدة ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، مرید بإرادة ،
وعلى هذا . وذهب الفلاسفة والشيعة الى تشبها مع خلاف الشيعة في اطلاق
الاعماء الحسنى عليه ، والمعتزلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة . احتج الاشاعرة بوجوه :

الأول : ما اعتمد عليه القدماء ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فإن الملة والحد والشرط لا يختلفان ثابتا وشاهدا ، وقد عرفت ضعفه . كيف والحكم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ؟ وقد يمنع ثبوتها في الشاهد ، بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريدية

الثاني : لو كان مفهوم كونه طالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته ، وكان قولنا الله الواحد بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل . وفيه نظر : فانه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم لو تصورنا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ، ولكن أفي ذلك ؟

الثالث : لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات ، لكن العلم نفس القدرة ؛ فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا ، وانه ضروري البطلان . وهذا من الخط الأول . والایراد هو الایراد . احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلها ، وقد تقدم بطلانه . والجواب : لانسلم بطلانه ، وقد تقدم الكلام عليه . واحتج المعتزلة بوجوه : الأول : مامر أن اثبات القدماء كفر ، وبه كفرنا النصارى . والجواب : مامر من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لآذات وصفات

الثاني : عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير . والجواب : أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بأنها واجبة ، وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلق القات عنها ، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة ، فانه نفس المتنازع فيه ، وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر

الثالث : صفة كماله ، فيلزم أن يكون ناقصا لذاته ، مستكلا بغيره ، وهو باطل اتفاقا . والجواب : ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عطفه على غير المتنازع فيه ، وان اردتم غيره فصوروه ثم ينزلوا رومه !

المقصد الثاني : في قدرته . وفيه بحثان :

البحث الأول : في أنه تعالى قادر ، والا لزم أحد الأمور الأربعة :
إما نفي الحادث ، أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلل ، أو تخلف
الآثر عن المؤثر ، وبطلان الوازم دليل بطلان المزوم . بيان الملازمة : أنه
إما أن لا يوجد حادث أو يوجد ، فإن لم يوجد فهو الأمر الأول ، وإن وجد
فاما ألا يستند إلى مؤثر أو يستند ، فإن لم يستند فهو الثاني ، وإن استند فاما
ألا ينتهي إلى قديم أو ينتهي ، فإن لم ينته فهو الثالث ، وإن انتهى فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلل فيلزم الرابع
وإن شئت قلت : لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث ، والثاني
باطل ، وبيان الملازمة . لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلل .

واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم بأحد طريقتين .
الأول : أن يبين حدوث ماسوى الله تعالى ، وأنه لا يجوز قيام حوادث
متعاقبة لانهاية لها بذاته

الثاني : أن يبين في الحادث البهيم أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر
لا إلى نهاية محفوظا بحركة دائمة . وأنت بعد احاطتك بما تقدم خليك بأن
يسهل عليك ذلك . احتج الحكماء بوجوده .

الأول . تعلق القدرة بأحد الضدين ، إما لقائهما فيستغنى الممكن عن
المرجح ، وأنه يسد باب اثبات الصانع . وأيضا . يلزم قدم الأثر . وإمالاتهما
فيحتاج إلى مرجح ، ويلزم التسلل . والجواب . أن تعلقها انما هو بذاتها ، كما
بيننا في طريق الهارب وقد حى العطشان . قولكم : فيستغنى الممكن عن المرجح
قلنا . لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجح ترجع أحد طرفي
الممكن في حد ذاته من غير المرجح . وبالجملة . فالترجيح بلا مرجح أى بلا
داعية ؛ غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا ؛ مغايرة ظاهرة . ولا

يلزم من صحته صحته وربما يقال . القفل مع الداعي أولى بالوقوع ، ولا ينتهي الى الوجوب ، وقد عرفت ضعفه ، قولكم : يلزم قدم الاثر . قلنا : ممنوع ، وانما يلزم في الموجب القوي اذا اقتضى شيئاً لقائه اقتضاه دائماً ، إذ نسبتها الى الازمنة سواء ، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجباد في ذلك الوقت دون غيره . فان قيل : اذا كانت قدرته متطابقة بهذا الطرف في الازل بفأى فرق بين الموجب والمختار ؟ قلت : انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا لا يعرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به ، لا وجوب ذاتي ، ولا يعتنم عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس . فان قيل : القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ، والعدم غير مقدور ، لانه لا يصلح أثراً . قلنا : لان لم أن العدم غير مقدور ، وانه لا يصلح أثراً ، وان سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا ان شاء فعل العدم . فروع على اثبات القدرة عندنا : -

الاول : القدرة قديمة والا كانت واقعة بالقدرة لما مر ولم التسلسل .
الثاني : أنها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات ، اما بالقدرة أو بالاجباب وكلاهما باطل . اما الاول : فلان القديم لا يستند الى القدرة . واما الثاني : فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض ، فلو تعددت لم ثبوت قدر غير متناهية وهذا معير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد .

الثالث : قدرته تعالى غير متناهية : اما ذاتاً فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة ، واما تعلقاً فعنه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهياً فتمتقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة . وهذه الاحكام مضطربة في الصفات ظاهراً فلا نكرها .

تنبيه : القدرة صفة زائدة لما ينشأ . وقد يحتاج المعترضة على نفيه بوجهين :

الأول : التقدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام، والحكم المشترك يجب تعامله بالعلّة المشتركة ولا مشترك سوى كونها قدرة، فلو كان شأنه الى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام . والجواب : أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق الجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد . ثم لم لا يجوز اشتراك التقدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

الثاني : التقدر في الشاهد مختلفة، ففى الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام، وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها البعض، فلم تصلح لذلك . والجواب : منع ان مخالفتها لتقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها البعض . البحث الثاني : في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات . والدليل عليه : ان مقتضى القدرة القات ، والمصحح للقدورية الامكان، ونسبة القات إلا جميع الممكنات على السواء ، وهذا بناء على ما ذهب اليه أهل الحق ؛ من أن المعدم ليس بشيء، وانما هو نقي محض لامتياز فيه ولا تخصيص خلافا للضرورة، ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكاه، والالم بمنع اختصاص البعض البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم .

واعلم أن المخالفين في هذا الاصل وهو أعظم الأصول فرق :-

الأولى الفلاسفة : قالوا إنه واحد حقيقى فلا يصدر عنه أنران والصادر عنه العقل الأول ، والبراق صادرة عنه بالوساطة كما شرعناه، والجواب : منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون ومنهم الصائفة . قالوا : الكواكب هى المدبرات أمرا لدوران الحوادث العقلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض، وإلى السفليات، وأظهرها ما شاهدته من اختلاف الفصول، وتأثير الطولع والجواب : ان الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلف، وإذا قام البرهان

على تقيضه . كيف وتقول لهم : قد ادعيت أن الافلاك بسيطة ، فأخزاهما متساوية فلا يمكن جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية ، وأخرى باردة أو مظلمة أو وليالية الاتحكما بمحا : ثم نرشد وتقول : الفلك ان كان بسيطاً فقد بطل الاحكام لما ذكرناه ، والابطال علم الهيئة ، اذ ميناه : ان الفلك بسيط ، فخراته بسيطة ، والحركات المختلفة تقتضى محركات مختلفة كما عرفت ، واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام ، لانها مبنية على الهيئات المتغيرة لهم ، وإلا فلا أوج ولا جفيض ولا وقوف ولا رجوع ، فكيف يثبت لها أحكام ؟ لا يقال : الافلاك وان كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والمبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتها وعدمها . لانا نقول : البروج كما علت تعتبر من الفلك الاطلس القى لا كوكب فيه على رأيهم ، ثم اختصاص كل كوكب بحوزه ببطل بساطة الافلاك . فيعود الاشكال

الثالثة التنوية : ومنهم الجوس . قالوا : انه تعالى لا يقدر على الشرير إلا لكان خيراً شريراً مما . والجواب : اما نلزم التالي ، وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنزير لاحد أمرين . اما لأنه يوم أن يكون الشر غالباً في فعله ، كما يقال فلان شرير ، أى ذلك مقتضى تميزه والغالب على هجيره ، وإما لعدم التوقيف بأسماء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه : قالوا . لا يقدر على القبح ، لأنه مع العلم بقبحه سفه ، ودونه جهل ، وكلاماً تقصير . والجواب . انه لا يبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه ، وان سلم . فقفايته عدم الفعل لوجود الصارف ، وذلك لا ينفي القدرة الخامسة الباطني ومتابعوه : قالوا . لا يقدر على مثل فعل العبد ، لانه اما طاعة أو معصية ، أو سفه . والجواب . أنها اعتبارات تعرض لفعل بالنسبة لنا ، وأما فعله تعالى فترزه عن هذه الاعتبارات ، وهو خال عن الغرض كسائر أفعاله ، ولا يلزم الميث

السادسة الجبائية : قالوا . لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع . وهو

انه لو اراد الله تعالى فعلا ، و اراد العبد عدمه ، لم إما وقوعهما فيجتمع
للتقيضان ، أولا وقوعهما فيرتفع للتقيضان ، أو وقوع أحدهما لا قدرة للآخر .
لا يقال . يقع مقدور الله ؛ لأن قدرته أعم . لانا نقول معنى كون قدرته أعم
تملقها بغير هذا المقدور ، ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما في هذا المقدور سواء .
والجواب . أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة ، وقد بينا بالانه . فراجع ما تقدم
المقصد الثالث في علمه تعالى . وفيه بحثان :-

البحث الأول في اثباته . وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء ، وإنما نقاه
شرذمة لا يعبأ بهم ، وسنذكره . لكن المسالك تختلف . أما المتكلمون فلهم مسلكتان :
الأول : ان فعله تعالى متقن ، وكل من فعله متقن فهو عالم ، أما الاول
فظاهر لمن نظر في الاطلاق والاتساع ، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات ، سيما
في الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها ، وأعطيت من الآلات المناسبة لها ،
ويعين على ذلك علم التشريح ، ومنافع خلقه الانسان وأعضائه التي قد كسرت
عليها المجدات : وأما الثاني فضروري ، وبقي عليه أن من رأى خطأ حسنا ،
يتضمن ألقاظا عذبة رشيقة ، تدل على معال دقيقة مؤققة ، علم بالضرورة أن
كاتبها عالم ، وكذلك من سمع خطبا منتظما مناسبا لل مقام من شخص يضطر الى
أن يجزم بأنه عالم . فإن قيل : المتقن ان أردت به الموافق للمصلحة من جميع
الوجوه فمنوع ؛ اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على
مفصلة ما ، ويمكن تصوره على وجه أكل . أو الموافق من بعض الوجوه ،
فلا يدل على العلم . أو أمثالنا ، فبينه لنا ، وكيف وانه مقوض بفعل النحل
لنك البيوت الهندسة بلا فرجار ومسطر ؟ واختيارها للسدس لأنه أوسع
من المربع ، ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات ومسواها ، وهذا لا يعرفه إلا
الحذاق من أهل الهندسة . وكذلك التنكبوت ، تنسج تلك البيوت بلا آلة
مع أنه لا علم لها . والجواب : عن الاول . أن المراد ما تشاهده من الصنيع

الغريب والقریب العجیب ، وتوضیحه . ماذكرنا فی مثال الكتابة والمطاب ؛ إذ لا یفترط فی الدلالة علی العلم خلوه من كل خال ، حتى لو أمكن أن یكتب أحسن منه أو یتكلم بأفصح منه لم یدل علی علم . وعن الثاني : انا لانسلم عدم علم النحل والمنكبوت بما یضبطه ، لجرأ أن یخلق الله تعالى فیهما علما بذلك الفصل الصادر عنهما ، أو یلهمهما حالا لحالا مما هو مبدأ فذلك

الثاني : أنه تعالى قادر ، لما مر ، وعلى قدره هو عالم . لا یقال . قد یصدر من التأم والتأمل فعل قليل اتفاقا . وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، لا نأقول . لانسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة . وأما الحكماء فلم یأخذوا بمسلكان :

الاول : انه مجرد ، وكل مجرد فهو مطلق لجميع الكليات ، وقد وهنا علی المقدمتين الثاني : انه تعالى یعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته عقل ماعده . أما الاول . فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو حاصل فی شأنه . وأما الثاني : فلا أنه مبدأ لما سواه ، والعلم بالحق یوجب العلم بالمطلوع . ویرد علی الاول . منع الكبرى ، ورواها قد مر ضعفه . وعلى الثاني . انا لانسلم ان التعقل ماذكرتم ونعریفه بذلك لا یوجب الجزم بأن حقیقته ذلك عالم یتقن علیه برهان ؛ إذ فایته أنهم یعنون بالتعقل ذلك ولكن من أين لهم ان الحالة التي یجدها من أحسننا ولسمیه العلم حقیقته ذلك لا یدل من دلیل ، سلفه .. لكن لم لا یجوز أن یفترط فی التنازع ؟ سلفه .. لكن لانسلم ان العلم بالحق یوجب العلم بالمطلوع ، والأول من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القرينة والبينة ، نعم یلزم ذلك اذا علم الشيء وعلم انه حق له ، وانه موجود ، وانه یلزم من وجود الحق وجود المطلوع ، فلم قلتم ان ذلك حاصل له ؟

تنبیه : مسلک المتكلمین . یحید ان العلم بالجزئیات ؛ لأن الجزئیات صادرة عنك علی صفة الاتقان ، ومقدورة له . وأما مسلک الحكماء . فلا یوجب ان

الإلهام كليا ؛ لأن ما علم بهاهيته أو بعلمته يعلم كليا ، فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها ، أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية ، وكونها معللة بكذا كلي ، وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية .

البحث الثاني : ان علمه تعالى يسم المفهومات كلها ؛ المحركة والواجبة والمحتنة ، فهو أعم من القدرة ؛ لأنها تختص بالممكنات ، دون الواجبات والمحتنات ؛ لمثل ما در في القدرة ، وهو ان المرجح لعلم ذاته ، والمقتضى للطورية قوت المفومات ومفوماتها ، ونسبة الذات الى الكل سواء . والمخالف في هذا الأصل فرق .

الأول : من قال : انه لا يعلم نفسه ، لان العلم نسبة ، والنسبة لا يتكون الا بين شيئين ، ونسبة الشيء الى نفسه محال . والجواب : منع كون العلم نسبة ، بل هو صفة ذات نسبة ، ونسبة الصفة الى الذات ممكنة . صلحناه . لكن لانعلم ان الشيء لا يلحظ الى ذاته نسبة علمية ، وكيف لا ، وأحدنا يعلم نفسه لا يقال ذلك لتكوين في انتمنا بوجه من الوجود ، وكلامنا في الواحد الحقيقي . لانا نقول . أحدنا لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب ، والا فلا يعلم الا أحد جزئية ، فيكون العالم غير المعلوم ، فلا يعلم نفسه .

الثانية : من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا ، والا علم نفسه ؛ إذ يعلم على تقدير كونه طالما بشيء انه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وقد بينا امتناعه . لا يقال . لانعلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به ، والا لزوم من العلم بقوله واحد العلم بأمر غير متناهية . لانا نقول . المدعى لزوم امكان علمه به ، فان من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدنا طالما بالجهل والخرطوط ، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به ، وان التفت إلى ذلك وبالن في الاجتهاد ، وذلك مفسدة . والجواب . انه إن امتنع من تعال علمه بنفسه ، نحنا الملازمة . وقلنا . بالضرورة فيمكنه العلم بنفسه ، وان

امكن له منعنا بطلان التالى وايضا فقد مر بطلان ماذكروه ؛ فى انه لا يعلم نفسه

الثالثة : من قال انه لا يعلم غيره ؛ لأن العلم بالشئ غير العلم بنفسه ، والا فن علم شيئا علم جميع الاشياء ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ، فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية ، والجواب : انه كثرة فى الاضافات والعلوم واحد ، وذلك لا يمتنع

الرابعة : من قال انه لا يعقل غير المتناهى ؛ إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، وإن كان له حد به يتميز عن الغير ، فليس غير متناه . هذا خلف . والجواب : من وجهين :-

الأول : أنه معقول من حيث انه غير متناه . وفيه نظر ؛ لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهى ، وهو غير ملصق عليه انه غير متناه ، والزاع انما وقع فيه وبالجملة . فالزاع فى غير المتناهى تاهيلا لا اجمالا

الثانى . المعقول كل واحد واحد ، وانه متميز عن غيره ، ولا يضر عدم تميز الكل . والحق أنا نقول . لانتم أن المتميز له حد ونهاية ، وانما يكون كذلك ان لو كان عقله يتميز بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع

الخامسة . من قل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد ، فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أويبقى ذلك العلم بمكانه ، والأول يوجب التغير والثانى الجهل . والجواب . من زعم التغير فيه ؛ بل فى الاضافات وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد ؛ فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الفد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج أحدا إلى علم آخر لطريقان العقلة من الاول ، والبارى تعالى يمتنع عليه العقلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء : علمه

تعالى ليس زمانيا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ؛ إذ الحال معناه زمان حكمي هذا ، والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا ، والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا ، فن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل . وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك . واحتج عليه بوجوه :
الاول : حقيقة أنه سيقم غير حقيقة أنه وقع ، فالعلم به غير العلم به ؛ لأن اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما .

الثاني : ان شرط العلم بأنه وقع الوقوع ؛ وشرط العلم بأنه سيقم عدم الوقوع ، فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ، وقد يعبر عنه بأن من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى عجيء الغد في بيت مظلم فلم يعلم دخول غدا لم يعلم أنه دخل البلد . نعم لو انضم اليه العلم بدخول غدا علم ذلك .

الثالث : يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقم وبالعكس ؛ وغير المعلوم غير المعلوم . وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقم علم ؛ واعتقاد أنه وقع جهل ، وبعد الوقوع بالعكس ؛ فتنايرا .

السادسة : من قال لا يعلم الجسيم ؛ بمعنى سلب الكل ؛ لا السلب الكلي ؛ إذ لو علم كل شيء ؛ فاذا علم شيئا علم علمه به ، وكذا علم علمه بعلمه ويلزم التلحم . والجواب : أنه لتسلسل في الإضافات ، وأنه غير ممتنع ، كيف وأنه قد يكون بعلمه نفس علمه ؟ كما ذهب اليه الامام والقاضي
تفسيه : العلم صفة زائدة لما مر ، وانكره المعتزلة لوجوه :

الاول : لو كان له تعالى علم ، فاذا تعلق بشيء وتعلق علما به فقد تعلقا به من وجه واحد ، فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما ، أو حدوثهما . فان قيل : هذا لازم عليكم في المالية ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا . قلنا : طليته تعالى تعلق اللات ؛ وطليتنا تعلق العلم ، فليسا من وجه واحد . والجواب : انه لا يلزم من الاشتراك

فوجه التماثل المتماثل؛ إذ المتعلقات تغترك في لازم واحد : فان قيل : فهم يعرف تماثل العلوم ؟ قلنا : ان كان طريق آخر فذلك ، والا توقف . سلمنا التماثل ؛ يمكن لا يجب الاشتراك في التقدم والحدوث كما في الوجود .

الثاني : إنه تعالى عالم بما لانهاية له ؛ فيلزم علوم غير متناهية . والجواب : ان التعدد في التعلقات ؛ وهي اضافية .

الثالث : يلزم علمه بعلمه ؛ وتسلل . والجواب : انه في الاضافات .
الرابع : لو كان ذا علم لكان فوقه عليم ؛ واللازم باطل اتفاقا . بيان الملازمة قوله تعالى : وفوق كل ذي علم عليم . والجواب المعارضة بقوله . وما تحمل من انفي ولا تنضم الا بعلمه : ولا يحيطون بشئ من علمه ؛ إن الله عنده علم الساعة . كيف وانه لقطي يقبل التخصيص ؟

المقصد الرابع : في أنه تعالى حي : هذا مما اتفق عليه الكل لأنه عالم قادر ؛ وقد اطبقوا أيضا عليه ؛ وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة ، لكن اختلفوا في معنى حياته ؛ لأنها في حقا ؛ إما اعتدال المزاج النومي ؛ وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال ؛ ولا تنصور في حقه تعالى ؛ فقالوا : انما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر ؛ وهو مذهب الحكماء وأبي الحسن البصري ؛ من المعتزلة . وقال الجمهور : إنها صفة توجب صحة العلم ؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيعا بلا مرجع . واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة ؛ فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل ؛ فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون بصفة أخرى .

والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر القهوات ؛ فقد يقتضي الاختصاص بأمر ؛ وليس جمل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم ؛ فمن أراد اثبات زيادة فعلية بالدليل .

المقصد الخامس : في أنه تعالى مريد : وفيه بحنان .

البحث الاول: في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا، ثم تقريرها
فقال الحكماء: ارادته نفس علمه بوجه النظام الا كل، ويسمونه عناية.
وقال أبو الحسين: هو عامه ينفع في الفعل، وذلك كما يجده كل قاطل من
نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع الفعل يوجب الفعل، ويسميه بالداعية.

وقال النجار: إنه أمر عدى؛ وهو عدم كونه مكرها

وقال الكمي: هي في علم العلم؛ وفي فعل غيره الامر به.

وقال أصحابنا: انها صفة ثلاثة مبنية للعلم والقدرة؛ توجب تخصيص
أحد المقدورين بالوقوع * واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتها إلى القدرة
سواء؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذلك من غير فرق؛ وكل
واحد منهما فرض فان نسبتته إلى الاوقات سواء؛ فكما يمكن أن يقع في وقته
التي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده؛ فلا بد من تخصيص؛ والا لزم ترجيح
أحد المتساويين لا بمرجح؛ وليس القدرة لاستواء نسبتها اليهما؛ ولا العلم
لانه تبين الوقوع؛ فلا يكون الوقوع تبعا؛ والا لزم الدور؛ فاذا: هو
أمر ثالث وهو المطلوب. فان قيل: الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى
الضدين سواء؛ فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل. قلنا: لا نسلم ذلك
بل تعلقها بأحدهما لقائها. لا يقال: فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر؛ فيلزم
سلب الاختيار. قلنا: وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار. وربما قال
الحكماء: لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع؛ وإنما ذلك في العلم الاضعاى.
والاصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين.

البحث الثاني: ارادته تعالى قديمة؛ إذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة
أخرى ولزم التسلسل. وقالت المعتزلة: انها حادثة قائمة بذاتها؛ فكانه مأخوذ
من قول الحكماء: انه عند وجود المستند للقيض يحصل القبيض. وقالت الكرامية:
إنها حادثة قائمة بذاته تعالى؛ ويعرف بطلانها بما ذكرنا.

خاتمة: قال الامام الرازي : كونه تعالى مريدا ، إما أن يكون نفس ذاته ؛ وهو قول ضرار ، وإما أمرا سلبيا ؛ وهو احد قولى التجار ؛ وإما ثبوتيا معلا بذاته ؛ وهو القول الآخر له ؛ وإما معلا بمعنى قديم ؛ وهو قول أصحابنا ؛ وإما بمعنى حادث . اما قائم بذاته تعالى ؛ وهو قول الكرامية ؛ أو موجود لافى محل ؛ وهو قول الجبائية من المعتزلة ؛ أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ؛ ولم نر أحدا ذهب اليه . ويبطل الأول أنا نعلمه ونفك فى كونه مريدا : والثانى لزوم كون الجهاد مريدا : والخامس والسادس لزوم التسلسل ؛ والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى . والسادس أنه يلزم عرض لافى محل ، وإن نسبة الماحل له إلى جميع القدرات سواء ، وكونه ذاته تعالى لافى محل لا يوجب اختصاصه به .

المقصد السادس : فى أنه تعالى سميع بصير ، السمع دل عليه ، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ والقرآن والحديث معلوم به لا يمكن إنكاره ولا تأويله . وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حى ، وكل حى ، يصح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى ، وأنهما من صفات النقص ، فامتنع اتصافه تعالى بهما ، فوجب بالسمع والبصر ، ويتوقف على مقدمات :

الاولى : أنه حى بحياة مثل حياتنا وأنه ممنوع ، إذ حياته مخالفة لحياة غيره ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشبهة والنفرة

الثانية : أن الصمم والعمى ضدان لها وهو ممنوع ؛ بل عدم ملكة لها واتصافه بهما ليس قصا وهو أول المسألة

الثالثة : أن الجهل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل وقد تقدم ضعفه
الرابعة : أنه تعالى منزّه عن النقائص ، والعملة فى إثباته الإجماع فليحول عليه فى هذه المسألة ابتداء ، ويكتفون مؤنة سائر المقدمات . كيف وحجية

الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ؛
وان اثبتناها بالعالم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بسواء
تنبية: قد تقدم ان طائفة يزعمون أن الادراك نفس العلم ؛ فهو لاه زعموا
أن السمع والبصر نفس العلم بالسموع والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين.
احتج بوجهين:-

الاول : أنهم تأثر الحاسة أو مشروطان به وأنه محال في حقه. والجواب :
منع ذلك ، ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس التأثر ؛ أو
مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتها ، فجاز الا يكون سمعه وبصره نفس
التأثر ولا مشروطا به.

الثاني : إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر ؛ خروج
عن المعقول . والجواب : ان انتفاء التعاق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا
وبصرنا . فان خلوها عن الادراك لا يوجب انتفاءهما أصلاً .

المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم : والدليل عليه : اجماع الانبياء عليهم
السلام : تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام . فان قيل صدق الرسول موقوف
على تصديق الله إياه ، وانه اخباره عن كونه صادقاً ؛ وهو كلام خاص له تعالى ؛
فإثبات الكلام به دور . قلنا : لانسلم إن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة
على وفق دعواه ؛ فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت .

ثم قال الحنابلة : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم ؛ وقد بالنوا
فيه حتى قال بعضهم جهلاً : الجلد والغلاف قديمان . وهذا باطل بالضرورة ؛ فان
حصول كل حرف مشروط بانتفاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديماً ؛
نكذا المجموع المركب منها .

وقالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ؛ كالأوح المحفوظ

أو جبريل ؛ أو النبي ؛ وهو حادث * وهذا لانكره ؛ لكننا ثبت أمرا وراء ذلك ؛ وهو المعنى القائم بالنفس ؛ ونزعم أنه غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ؛ بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة ؛ كما يدل عليه بالمباراة ؛ والطلب واحد لا يتغير ؛ وغير المتغير غير المتغير . وانه غير العلم ؛ إذ قد يحير الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يدرك فيه . وغير الإرادة ؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد ؛ كالمتخير لمبدعه هل يطيعه أم لا . والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ؛ فانه قد يأمره وهو يريد ألا يفعل الأمور به .
 فاذا : هو صفة ثالثة قائمة بالنفس . ثم نزع أنه قديم ؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ ولو قالت المعتزلة إنه هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به ؛ أو إرادته لما أمر به لم يكن بعيدا . لكنى لم أجده في كلامهم . اذا عرفت هذا فاعلم أن مايقوله المعتزلة وهو خاق الاصوات والحروف وكونها حادثة قائمة ؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ؛ وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ؛ ولو سلموه لم ينفوا قدمه ؛ فصار محل النزاع معنى المعنى وإثباته . فاذا : الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيد بالنسبة الى الخطاب ؛ وأما بالدنية البينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع ؛ وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة . لكننا نذكر بعض أدلتهم تكسلا لصناعة وهو من المعقول والمنقول .

أما المعقول فوجهان :-

الاول : الأمر والخبر ؛ ولا مأمور ولا -امع منه .

الثاني : لو كان قديما لاستوى نسبته الى المتعلقات كالعلم . والجواب :

عن الاول : ان ذلك في اللفظ ؛ وأما الكلام النفسي فلاسفه فيه كطلب التعلم

من ابن سيوطه .

وعن الثاني : ان الشيء القديم الصالح للأموه قد يتعلق ببعض دون بعض
كالقدرة القديمة . وأما المنقول فوجوه :

الاول : القرآن ذكر ، لقوله تعالى : وهذا ذكر مبارك ، وانه لذكر لك
ولقومك ، مع قوله : ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ، وما يأتيهم من ذكر
من الرحمن محدث .

الثاني : انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فيكون كن
متأخرا عن الارادة ، وحاصلا قبيل كون الشيء ، وكلاهما يوجب الحدوث .

الثالث : وإذا ظلم ربك للملائكة ، وإذا ظرف زمان ، والمختص بزمان معين محدث
الرابع : كتاب احكمت آياته ثم فصلت . إنا أنزلناه قرآنا عربيا .
الخامس : حتى يسمع كلام الله .

السادس : انه معجز ، ويجب مقارنته للدعوى ، والا فلا اختصاص له به
السابع : انه منزل وتزيل .

الثامن : يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويس ، والمربوب محدث .

التاسع : انه تعالى أخبر بلفظ الماضي ، نحو انا أنزلناه ؛ انا أرسلنا .
العاشر : النسخ رفع ؛ ومثبت قدمه امتنع عدمه .

والجواب : انها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه .

تنبيه : كلامه واحد عندنا ؛ لما مر في القدرة ، وانقسامه إلى الامر والنهي
والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعلق ؛ وقيل خمسة . وقال ابن سعيد :
وانما يصير أحدهما فيا لا يزال . وأورد عليه أنها أنواع ؛ فلا يوجد دونها .
والجواب : منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق .

تفريم على الكلام : يمتنع عليه الكذب اتفاقا ؛ أما عند المعتزلة فلو جهين
الاول : أنه قبيح وهو لا يفعل القبيح ؛ وهو بناء على أصلهم في اثبات

حكم العقل

الثاني : انه مناف لمصلحة العالم والأصالح واجب عليه . والجواب : منع

وجوب الاصلح . وأما عندنا فثلاثة أوجه :-

الاول : انه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأيضا فيلزم أن نكون أكثر منه في بعض الاوقات .

واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي ؛ فان النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه ؛ وإنما تختلف العبارة

الثاني : انه لو انصف بالكذب لكان كذبه قديما ؛ اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى . فيلزم أن يمتنع عليه الصدق ؛ فمن ما ثبت قدمه امتنع عدمه . واللازم باطل ؛ فاننا نعلم بالضرورة ان من لم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه ؛ وهذا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا ؛ وأما هذه العبارات فلا .
الثالث : وعليه الاعتماد ؛ خبر النبي عليه السلام ؛ وذلك يعلم بالضرورة من الدين ، فان قيل : انما يدل تصديقه على الصدق ؛ اذا امتنع عليه الكذب ؛ فيلزم الدور . قلنا : التصديق بالمعجزة .

المقصد الثامن : في صفات اختلف فيها ؛ وفيه مقدمة ومسائل

فالمقدمة : هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه ؟ فنحن بعض اصحابنا مقتصرنا على أنه لا دليل عليه ؛ فيجب نفيه ؛ ولا يخفى ضعفه . ومنهم من قال : نحن مكلفون بكمال المعرفة ؛ فلو كان له صفة غيرها لعرفناها . والجواب : منع التكليف بكمال معرفته ؛ اذ هو بقدر وسعنا ؛ أو يعرفه بعض دون بعض ؛ ولا يمتنع كثرة المالكين . وأثبت بعض صفات آخر .

الاول البقاء . أثبتته الشيخ صفة زائدة على الوجود ؛ إذ الوجود متحقق دونه ، كما في أول الحدوث . وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ، فلو دل ذلك على كونه زائدا ، لكان الحدوث زائدا ولزم التسلسل ونهاه القاضى أبو بكر والأمامان - امام الحرمين والامام الرازي - وقالوا . البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثانى لوجهين .

الأول. لو كان زائدا لكان له بقاء، ويتسلسل، والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء
 الثاني: لو احتاج الى الذات لزم الدور، وإلا لكان 'ذات محتاجا اليه
 وكان هو محتفيا عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات. والجواب: منع
 احتياج الذات اليه وأن اتفق تحققهما معا. تأنيبه:

اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أهر زائد على الذات هو بأنه
 معنى يطل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين بنى الأول، والثاني الثاني
 الثانية القدم: وأحاله الجمهور؛ متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم زائد
 وأثبت ابن سعيد. ودليله مأمور في البقاء بإبطاله. ويخلصه أنه ان أراد به أنه لا أول
 له فسلبي؛ أو أنه صفة لأجلها لا يختص بحيز؛ كما فسر الشيخ أبو اسحق
 الاسفرائني فكذلك؛ أو غيرها كالتصوير ثم التقرير. هذا منضم إلى ما سبق
 من أنه اعتباري

الثالثة الاستواء: لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: الرحمن على العرش
 استوى؛ اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء؛ ويعود
 إلى القدرة، قال الشاعر:-

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهران أي استولى
 وقال الآخر.

فلما حلوا واستعبرنا عليهم تركناهم صرعى للسر وطائر أي استولينا
 لا يقال: الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وأيضا: لا فائدة
 لتخصيص العرش. لأننا نجيب: عن الأول بمنع الاشعار، وعن الثاني بأن
 الثابتة الاشعار بالأعلى على الأدنى، إذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم
 الخلق. وقيل: هو القصد، نحو ثم استوى إلى السماء، وهو بعيد، إذ ذلك يعدى
 بال دون على. وذهب الشيخ - في أحد قولي - إلى أنه صفة زائدة، ولم يقم
 دليلا عليه، ولا يجوز التحويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه : قال تعالى : ويبقى وجه ربك ، كل شيء هالك إلا وجهه . أثبت الشيخ - في أحذقوله - وابواسحق الاسفرائني . والسلف : صفة زائدة . وقال في قول آخر ، ووافقه القاضي : أنه الوجود ، وهو كما قبله في عدم القاطع قلبه : الوجه وضع للجراحة ، ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه لما يعقله المخاطب ، فتميز الجواز ، والتجوز به مما يعقل وثبت بالدليل متعين ، الخامسة اليد : قال تعالى : يد الله فوق أيديهم . مامنعك أن تسجد لما خلقت يدي . ثابت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف ، واليه سبل القاضي في بعض كتبه . وقال الآ : : أنهما مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته يدي ، أي بقدرة كاملة . وتخصيص خلق آدم بذلك تشریف ، كما أضاف الكعبة إلى همة ، وخصص المؤمنين بالعبودية : وقالت المعتزلة : بل عن القادرية بناء على أصلهم ، وبعضهم : عن النعمة ، وقبل : صفة زائدة . وتحقيقه كما في الأول

السادسة العنان : قال تعالى . تجري بأعيننا ، وتصنع على عيني . وقال الشيخ تارة . إنه صفة زائدة ، وتارة . إنه البصر . والكلام فيه مامر آثقا السابعة الجنب . قال تعالى . يا حمرقا على ما فرطت في جنب الله . وقبل : صفة زائدة . وقبل : المراد في أمر الله ، كما قال الشاعر .

أما متقين الله في جنب عاشق له كبد حري وعين تفرق
أو أراد الجناب . يقال . لا يجنبه أي بمجنابه

الثامنة القدم . قال عليه السلام . فيضع الجبار قدمه في النار
التاسعة الاصبع . قال عليه السلام . ان قلب المؤمن بين اصبعين من
أصابع الرحمن .

العاشرة الممين . قال تعالى . والسموات مطويات بيمينه
الحادية عشرة : التكوين أثبتته الخنفة . قالوا : وانه غير القدرة ؛ لأن

القدرة أثرها الصحة ، والصحة لا تستلزم الكون . الجواب : ان الصحة هي
الامكان ، وانه للممكن ذاتي ، فلا يصلح أثرا للقدرة ، بل به تطل المتعددية
فيقال هذا مقدور لأنه ممكن ، وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع .
فاذا : أثر القدرة هو الكون ، فاستغنى عن صفة كذلك : فان قيل : المراد
صفة الفعل لا صحة المفعول في نفسه ، فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من
التفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها أحدهما بعينه قلنا : كل منهما يصاح
أثرا لها وانما يحتاج صدور أحدهما الى تخصيص وهو الارادة ، ولا حاجة الى مبدأ
للكون غير القدرة

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى . وفيه مقصدان

المقصد الأول : في الرؤية ، والكلام في الصحة ، وفي الوقوع ، وفي شبه
المنكرين . فهنا ثلاث مقامات .

المقام الاول في صحة الرؤية : وقد طال نزاع المتتبعين الى الملة فيها ، فذهب
الاشاعرة الى أنه تعالى يصح أن يرى ، ومنه الاكثرون ، ولا بد أولا من تحرير
عمل النزاع فنقول : اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض
نعلم الشمس علما ، جليا وهذه الحالة متغيرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة
قالت الفلاسفة هي ماثلة الى تأثير المدقة لوجوه :

الاول : إن من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يشغل ان الشمس
حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا .
الثاني : إن من نظر الى روضة خضراء زمانا ثم حول عينه الى شيء ما يبيض
يرى لونه بمنزجا من البياض والخضرة .

الثالث : إن الضوء القوي يقهر الباصرة فلولا تأثيرها منه لما كان كذلك .
قلنا : كل ذلك يدل على تأثير المدقة وأما عود الابصار اليه فلا ، فلا هي هو ولا
مشروطة به عندنا وقد سبق ما فيه كفاية . ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا

في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقلب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهوبة العبد بالانمية اليه هذه الحالة المبر عنها بالرؤية . وقد استدل عليه بالنقل والعقل فلنجهله مسلكنين المملك الاول النقل : والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، والاحتجاج به من وجهين :-

الاول : إن موسى سأل الرؤية ، ولو امتنع لما سأل ؛ لأنه حينئذ : إما ان يعلم امتناعه أو يجهله . فان علمه فالعافل لا يطلب المحال ، فانه عبث ، وإن جهله ، فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع ، لا يكون نبيا كليما .

الثاني : إنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه ، وما علق على الممكن فهو ممكن . الاعتراض : اما على الاول فن وجوه . الاول . ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوزها عن العلم الضروري لأنه لازمها ، وإطلاق اسم المعلوم على اللازم شائع ، وهذا تأويل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين . والجواب . ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بالى فيعيد جدا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل . ثم يمتنع حملها عليه ههنا . أما أولا . فلا أنه يلزم الا يكون موسى طالما يربه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لا يقل . وأما ثانيا . فلأن الجواب يلغى أن يطابق السؤال : وقوله لن تراني هي الرؤية باجماع المعتزلة .

الثاني : أنه سأله أن يره عما من أعلامه الدالة على الساعة ، فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه . نحو واسأل القرية ، وهذا تأويل الكمي والبنداديين والجواب : انه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا . فلقوله لن تراني وأما ثانيا . فلأن تدكدك الجبل من أعظم الاعلام ، فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنس من رؤية الآية

الثالث : انما سألها بسبب قومه لينج ، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاول . وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه . والجواب : أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا : فلأنه لو كان مصداق بينهم لكماه أن يقول : هذا ممنوع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بحلال الله ، كما قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم : اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، والالم يهدقوه في الجواب وأما ثانيا : فلا تتم لم يروا الا أن أخذتهم الماعقة ، وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل ذلك لتصدع إعجاز موسى تمننا ، فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا

الرابع : أنه سألها وان علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل الجمع فصل ابراهيم حين قال : أرى كيف نهي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . والجواب : أن العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يقول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى ، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن الخامس . أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ، ولا يضر مع العلم بالوحدانية ، أو السؤال صغيرة لا يمتنع على الانبياء . والجواب . التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، ويمتنع دون آحاد المعزلة ، ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنماء . واحتجاجنا بلزوم المبتدئ وهو بما نزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء . كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصفات ، وفي جوازها من الانبياء ما سيأتي .
وأما على الثاني فمن وجبين .

الاول . أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، إما حال سكونه أو حركته الاول ممنوع والثاني مسلم . يانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية . فإذا قد علقه عليه حال حركته ، ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال . والجواب . أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وأنه

يمكن قطعاً؛ إذ لو فرض لم يلزم منه محال لقائه وأيضاً لاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، انما المحال الاستقرار مع الحركة

الثاني . انه لم يقصد بيان امكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به . والجواب . أنه قد لا يقصد الشيء ويلزم، وههنا كذلك فانه إذا فرض وقوع الشرط فأما أن يقع المشروط فيكون ممكناً، والا فلا معنى للتعلق به، والشرط والمشروط .

تذييب . كل ما استلزمه عليك ، ما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها الكتاب .

المسلك الثاني هو العقل : والمعدة مسلك الوجود ، وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا . ونحريه . انا زى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها وهذا ظاهر، وزى الجوهر لأننا زى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض . وهذه الصحة لما علة لتحقيقها عند الوجود وانتفاءها عند العدم، ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تحليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز لما مر . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وإذا سقط العدم من درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود، فإذا هي الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فمصلحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والانس والحيوانات والطير . والشيخ يلتزمه ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية تحقق

الرؤية له ، وانما لانرى لجريان المادة من الله بذلك ، ولا يتم ان يخلق فينا لوجودها
والجسم يحدد عليه التكثير . وما هو الا استبعاد ، والحقائق لا تؤخذ من الماديات
ثم الاعتراض عليه من وجوه :

الاول . لانسلم اننا نرى العرض والجوهر ، بل المرئي الاعراض فقط . قوله
نرى الطول والعرض . قلنا . والمرجع بهما الى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب . اننا قد ابطالنا ذلك بما فيه كفاية ، ونزيد ههنا اننا لو فرضنا تألف
الاجزاء من السماء الى الارض فاننا نعلم بالضرورة كونها طولية وان لم يخطر ببالنا
شيء من الاعراض ، وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والاقام بها ، وان
كانت متناثرة فلا يكون عرضا .

الثاني . لانسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عديم لما
تقدم في باب الامكان . والجواب . جدلا المعارضة بما سبق فيه . وتحقيقا ان
المراد بصحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية ، ونعلم بالضرورة انه امر موجود
الثالث . لانسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة . اما أولا
فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الاعراض لا تتألف صحة
رؤية الجواهر ؛ إذ المتأثران ما يحد كل واحد الآخر ، ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس . واما ثانيا : فلجواز تحليل الواحد بالتوحيث
بالعلل المختلفة لما مر . والجواب . قد ذكرنا أن المراد بصفة صحة الرؤية متعلقها
والمدمى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما ؛ فاننا نرى القبح من بعيد ولا
ندرك منه الا أنه هوية ما ، واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا . فضلا عن أنها أي جوهر أو عرض هي ؟ واذا رأينا زيدا فاننا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ، ولمننا نرى امراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة
بل نرى هويته ثم ربما فصله الى جواهر وأعراض تقوم بها ، وربما ننقل عن ذلك حتى
لوسئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قدأ بصرها ؛ إذ كنا بصرتنا الهوية ولو لم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك ؛ بل الامر اني به الافتراق لما كان كذلك

الرابع. لانسلم ان المفترك بينهما ليس الا الوجود أو الحادث فان الامكان مفترك بينهما . والجواب . انا قد بينا ان متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعلوم، والامكان ليس كذلك ، وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية، والذى نعلمه فيها خصوصية كل وقد ابطالنا تعلق الرؤية بها ، ولم يبق الا المفترك بينهما وهو الوجود ؛ إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم وانما هو مطلق الحادث . واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود .

الخامس . لانسلم ان الحادث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك . والجواب . ما سبق من أن المراد متعلق الرؤية . ولا يصلح لعدم ذلك . فان قيل ليس الحادث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم. قلنا . وذلك أمر اعتبارى لا يرى ضرورة، والا لمحتج حدوث الاجسام الى دليل

السادس. لانسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن . كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء قس حقيقته ؟ وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الترس مثل حقيقة الانسان ؟ والجواب . أن لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك أمر مفترك بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق والزمم الاشتراك فيه فشيأت الاشياء، وهى هيئات لهويات، وان افلا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم ان هذا المقام، مزالة للافهام ، مضلة للافهام . وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير، لم نأل فيه جهداً ، ولم ندر خضجاً . وعليك بإعادة التفكير وامعان التدبر ، والنبات عند البوارق ، وعدم الركون الى أول عارض، وفيه العون والمنة

السابع : لانسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً ، أو خصوصية التفرع مانعاً. والجواب . تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثاني في وقوع الرؤية : ان المؤمنين سيرون بهم يوم القيامة .
قال الامام الرازي . الامة في هذه المسألة على قولين . يصح ويرى .
ولا يرى ولا يصح . وقد اثبتنا أنه يصح ، فلو قلنا لا يرى ، لكان قولنا مخالفاً
للاجماع ، وهو غير صحيح ؛ لان خرق الاجماع اثبات ما ضاه ، أو نفي ما أثبت .
وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل ، وهو القول بالجواز ، والقول بعدم الوقوع ،
وشئء منهما لا يخالف الاجماع . بل كل واحد مما قل به ملأفة . وذلك كما في
مسألة قتل المسلم بالقتل والحرب بالميد ، فان التقاتل ثلثان ، منبت لهما وناف لهما ،
والتفصيل لا يكون خاتماً للاجماع ولا ممنوعاً عنه بالاجماع . والمتدفيه مملكان :
المسألة الاولى : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »

وجه الاحتجاج : ان النظر في الامة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
قال تعالى : انظرونا تفتبس من نوركم . ويعنى التفكير ويستعمل بغير صلة يقال
نظرت في الأمر التلاني . ويعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الأمير
لفلان . ويعنى الرؤية ويستعمل بالي . قال الشاعر :

نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي
والنظر في الآية موصول بالي فوجب حمله على الرؤية . واعترض عليه بوجوه :
الاول : لانلم أن الى صلة بل واحداً لآلاه ، فمضى الآية : نعمه ربهامنتظرة
ومنه قول الشاعر

أيض لا يرحب الزال ولا يقطع رحما ولا يحجون إلى
والجواب : ان انتظار النعمة غم ، ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاخر ، فلا
يصح الاخبار به بشارة

الثاني . ان النظر الموصول بالي قد جاء للانتظار . قال الشاعر

وهمت ينظرون إلى بلال كما نظر الظهء حيا التهم

وقال : وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفتح
 وقال : كل الخلائق ينظرون سبحانه نظر الحبيج الى طلوع هلال
 والجواب : لانسلم ان النظر هنا للانتظار ،
 ففي الأول : أى يرون بلالا كما يرى الظهراء . ولا يمتنع حمل النظر المطلق
 على الرؤية ، انما الممتنع حمل الموصول بال عن غيرها .
 وفي الثاني : أى ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع
 اليه الأيدي في الدعاء . أو الى آثاره من الضرب والطمع .
 وفي الثالث : أى يرون سبحانه ، ويمجوز المجرد للرؤية آتقاء وان سلم مجيئه مع
 الى ثلاثة آثار فلا . إذ لا يصلح بشارة لما مر
 الثالث ، ان النظر مع الى لتقليب الحدقة . يقال نظرت الى الهلال فأرأيت
 ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيت . وانظر كيف ينظر فلان إلى . والرؤية
 لا ينظر اليها ، وقال تعالى . وترام ينظرون اليك وهم لا يبصرون . ولأنه يوصف
 بالشدة والشز والازورار والرضا والتجبر والقل والخفوع ، وعنى منها لا يصلح
 صفة للرؤية ؛ بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
 هذا . وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا مزومها . ثم انه للرؤية مجاز ولا
 يتمين ؛ لجواز أن يراد ناظرة الى نعم الله ، ولم يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
 والجواب : أن النظر مع الى الرؤية بالنقل . وقوله : نظرت الى الهلال فأرأيت
 لم يصح من العرب بل يقال : نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال . وربما يحذف
 المضاف ويقام المضاف اليه مقامه ، وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى
 الهلال حتى رأيت ، والبواقي كلها مجازات ، مع أن الاشياء التي يمكن اضمارها
 كثيرة ولا قرينة معينة بالتميين تحكم لا يجوز لغة . ثم تقليب الحدقة طلبا للرؤية
 بدون الرؤية ؛ لا يكون نعمة ، ومع الرؤية يكفيه التجوز فلا يضم اليه الاضمار
 تقليلا لما هو خلاف الاصل ، فان تقليب الحدقة يكون سببا للرؤية ، واخلاق

محبب للمحبب مجاز مشهور . وأنت لا ينبغي عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تعيد الا ظنونا ضمنية لا تصلح للتعميل عليها في المسائل العلمية

المحك الثاني : قوله تعالى في الكفار : كلاً منهم عن ربهم يومئذ يحجوبون . ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم ، فلم يكرم المؤمنين مبرئين عنه ، والمعمد فيه اجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر .

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها : وتنقسم الى عقلية وقلبية :

أما العقلية فتلاث : —

الاولى شبهة الموانع : لو جازت رؤيته تعالى رأياه الآن والتالي باطل بيان الشرطية : لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها ، لأنه حكم ثابت له إما لدانته أو لصفة لازمة لدانته . لجازت رؤيته الآن ، ولو جازت رؤيته ثم أن زاه : لأنه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية والا لجاز أن يكون بمحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وإنه سفمطة ، وشرائط الرؤية : سلامة الحاسة . وكون الشيء جازز الرؤية مع حضوره للحاسة ، ومقابلته ، وعدم غاية العسر ، وعدم غاية اللطافة ، وعدم غاية البعد ، والقرب ، وعدم الحجاب الحائل . ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الاسلام الحاسة وصحة الرؤية ، لكون البواق مختصة بالاجسام ، وهما حاصلان الآن . والجواب : إننا لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ، لأننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً . وما ذلك الا لأننا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط . لا يقال : يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث تاعده سطح المرئي ويخرج منها الى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية ، فيكون وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر زاوية قائمة وتر القائمة أطول من وتر الحادة ، فلم تكن

اجزاء المرئى متحاوية فى القرب والبعد . لأننا نقول . تفرض هذا التفاوت ذراعاً فلو بعد المرئى بقدر ذلك وجب الا يرى أصلاً ، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له فى عدم الرؤية قال بعض الفضلاء : لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيراً ، فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه لطرفى المرئى وسعتها . ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية أو بعدصارت لسعتها فى الغاية أو لضيقها فى الغاية فالمعدومة فانصدت الرؤية . وضعفه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التى لا تنجزاً ؛ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الانقسام ، ورؤيته أكبر مما هو عليه يمثل توجب الا يرى الاضعفاً ضعفاً ، وبأقل من مثل توجب الانقسام . قوله . يلزم تجويز جبال شاهقة لآرائها . قلنا . هذا معارض بحيلة العاليات . ثم ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل ماذكرتم لوجب الانجزم به الا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل ، لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ، ولأنه ينجر الى أن يكون نظرياً . سلنا الوجوب فى الشاهد ولم يحجب فى الغائب إذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد ، فجاز اختلافهما فى القوازم كما يفترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب .

الثانية شبهة المقابلة : وهى أن شرط الرؤية المقابلة أو مافى حكمها نحو المرئى فى المرأة ، وإنما مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة . والجواب . منع الاشتراط مطلقاً كما مر . أوفى الغائب

الثالثة شبهة الانطباع : وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب . مثل ما مر . وأما السهمية فاربغ .

الاولى : قوله تعالى . لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ، أو هما متلازمان لا يصح فمى احدهما مع اثبات الآخر ، فلاية نفت أن رآه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات ، ولأنه تعالى مدح بكونه لا يرى : وما كان عدمه مدحاً كان وجوده قصفاً ، يجب تنزيه الله

عنه . والجواب . اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية لمن وجوه .
الاول : ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرفق إذا حقيقته
النيل والوصول . وإنا ندركون أى ملحقون . ثم نقل إلى الهبة والرؤية
المكيفة أخص من المطلقة فلا يلزم من نقيها نقيها . قوله : لا يصح على أحدهما
مع إثبات الآخر ، قلنا : ممنوع بل يصح أن يقال رأيته وما أدركه بمرى ، أى
لم يحط به .

الثاني : ان تدركه الأبصار موجبة كلية ؛ وقد دخل عليها النفي لرفعها ،
ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية ، وبالجملة : فيحتمل استناد النفي إلى الكل ، ونفي
الاستناد إلى الكل ، ومع احتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم ، هذا لو ثبت ان
اللام في الجمع للعموم ، وإلا صكنا القضية

الثالث : انها وان عمت في الاشخاص فأنها لانعم في الازمان . ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع : ان الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ، ولا يلزم منه ان المصيرين
لا يرونه بل يواز أن يكون ذلك قبيحاً للرؤية بالممارسة مواجهة وانطباء
وأما عن الوجه الثاني : وهو قوله تمدح بأنه لا يرى فنقول :

هذا مدحاً فإين الدليل عليه ؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه لو
امتنعت رؤيته لما حصل المدح ، إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يمكن له
ذلك ، وإنما المدح فيه للممتنع المتميز بحجاب الكبرياء كما في الدعاء

الثانية : أنه تعالى ماذا كرسؤا للرؤية إلا وقد استعظمه ، وذلك في ثلاث آيات :
الاولى : وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا
لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان مطالبها
ماتياً مستكبراً بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات

الثانية : وإذا قلتم يا موسى لن تؤمن به حتى نري الله جهرة فخذكم

الصاعقة وأنتم تنظرون

الثالثة : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا اربنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم . سمى ذلك ظلماً وجازاً به في الحال ، ولو جاز لكان سؤالهم سؤالاً للمعجزة زائدة ، والجواب : ان الاستعظام إنما كان لظلمهم الرؤية تمتنعوا عناداً ، ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر انزال الكتاب مع اسكنهما ، ولو كان لاجل الامتناع لمتهم موسى عن ذلك فعله حين طلبوا وهو أن يعمل لهم المائدة إذ قل: انكم قوم تجهلون . ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وقد مر

الثالثة : قوله تعالى لموسى لن تراني . ولن للتأييد ، واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعاً والجواب : منع كون لن للتأييد بل هو للنفى في المستقبل فقط كقوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً ، ويتمنونه في الآخرة

الرابعة : قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من رواء حجاب . وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً، والجواب : ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية . وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية؟ تذنب : الكرامية وافقونا في الرؤية . وخالقونا في الكيفية . فمعدنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة، إذ يمتنع ذلك في الوجود المزهة عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلاً له ، أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعترلة . والجواب : انا نتمنع الضرورة وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فأنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فأنه ليس بموجود، ولعل هذا فرعه .

المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله ، والكلام في الوتوع والجواز . وفيه مقامات .

المقام الاول الوقوع : ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور

المحققين ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين . لنا وجهان .
 الاول . المعلوم منه أعراض عامة كالوجود ، أو سلوب ككونه واجبا أزليا
 أبديا ليس بموجود ولا في مكان ، أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما ولا شكا
 أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ، بل على أن نة حقيقة
 مخصوصة متبيزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا ، كما
 لا يلزم من علما بصدور الأثر الخاص عن المفاضيل العلم بمحققيته المهيئة ، بل
 بأن حقيقته مغايرة لـأثر الحقائق .

الثاني . ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشك في فيه ، ولذلك يحتاج في
 ثبته عن الغير - وهو التوحيد - إلى الدليل - وذاته المخصوصة يمنع تصوره
 من الشك ، فبإس المعلوم ذاته المخصوصة . وعكسه هو المطلوب احتج الخصم
 بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصوره وبالصفات .
 والجواب ظاهر

المقام الثاني الجواز : وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف . منه
 الفلاسفة ؛ لأن القول إما بالبديهة وإما بالنظر . والنظر إما في الرمم ولا يفيد
 الحقيقة ، وإما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر ، فلا يمكن
 العلم بها الجواب . منع حصر المدرك في البديهة والحد ؛ لجواز خلق الله تعالى
 علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر ، كما سبق أن النظري قد
 ينقلب ضروريا . وأيضا : فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع
 أن يفيدها .

المرصد السادس في أفعاله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : في أن أفعال المباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها
 وقالت المعتزلة : بقدرة العبد وحدها ، وقالت طائفة : بالقدرتين

فقال الأستاذ : بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل .
وقال القاضي : على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه
طاعة ومعصية ، كما في لطم اليقيم تأديبا أو ابتداء .

وقالت الحكماء وامام الحرمين : بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد .
والضابط : أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو هاتين مع اتحاد المتعلقين ،
أو دونه ، وحيث أن فاما مع كون احدهما متعلقة للآخرى ، وليس قدرة الله
متعلقة لقدرة العبد ، وإما بدون ذلك . لناوجه :

الأول : ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، فالحال من حصول
قدرته ، ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لا مر .

الثاني : لو كان العبد موجدا لأفعاله لوجب أن يعلم تفصيلها ، واللازم
بأصل . أما الشرطية : فلأن الأزيد والأقص مما أتى به ممكن ، فوقع المميز منه
دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به . وأما الاستثنائية : فلأن النائم قد
يفعل ولا يشعر بكية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر
القردي ، فيكون البطء لتخلل الممكنات ، والمتحرك مثلا لا يشعر بالممكنات المتخللة
بين حركاته البطيئة بالضرورة ، ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي الحركة ، وهي
صفة توجب المتحركة ، مما أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة ، وهذا
لا يلزم أن أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر القردي وينفي تلك الصفة ؛ ولأن
المحرك مثلا لا يصعب محرك لأجزائها ولا شعور له بها ، فكيف يعرف حركتها ؟

الثالث : ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه
ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لا يكون منه وإلا
لزم التمسك ، ويكون الفعل عنده واجبا ، وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح
فيكون اضطراريا . وأورد عليه ، أن هذا ينفي كون الله تعالى غفارا لا يمكن إقامة

الدلالة بعينها فيه ، وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة ، فافتقرت إلى إرادة مطلقها الله فيه دفعا للتسلسل ، وإرادة الله تعالى قديمة فلا تنقصر إلى إرادة أخرى. ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور، والفرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ، وفيه نظر ، ثالث ما له إلى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث ، ويتم الجواب ، وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه .

واعلم أن هذا الاستدلال إنما يصلح إزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري ، ولا فعل رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور ، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا ، وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا من اطادته ، والمعتزلة صاروا فريقين :

فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لقوله الضرورة ، وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعى والصاعد إلى المنارة والهادي منها ، ويجعل انكراهه منسطة ، والجواب : أن الفرق ما يدل وجود القدرة وعدمها لا إلى تأثيرها وعدمه ، وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران ، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية ، ولا من العلية الاستقلال بالعلية ، ثم يبطل ما قاله امرأتان :

الأول : أن من كان قبله بين منكرين لإيجاد العبد فعله ، ومعتزفين به منتبين له بالدليل ، فالوافق والمخالف لا اتفقوا على غي الضرورة ، فكيف يسلم منه فحبة كل العقلاء إلى انكار الضرورة ؟

الثاني : أن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته لشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة ، وأنه مع الإرادة الجازمة يحصل المراد ، وبدونها لا يحصل . ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه ؟

قال الامام في نهاية المقول: والمعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم : القادر على العدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجع وزعم أن العلم يتوقف ذلك على الداعي ضروري ، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب ، ووثمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد مرجدا لفعله ، ثم بالنم في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه ، حتى ادعى العلم الضروري بذلك . قال : وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بيقينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ، لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال ، خاف من قلبه أصحابه أن رجوعه عن مذهبهم : فلبس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك ، والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلا عن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق .

لا يقال : الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا يناق القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل ، وإنما يناق استقلاله بالفاعلية ، وهو انما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني ، لأننا نقول : فرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين ، فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق . ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية ، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله ، ويمتنع عنه ، فأن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد :

وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والقدح والثواب والعقاب ، ولم يبق للجنة فائدة ، والجواب : أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بمحضه وقيحه وسلامته وطاعته . وأما الثواب والعقاب فكسائر الماديات ، وكما لا يصح عندنا أن يقال : لم خلق الله الاحترق عقيب محبس النار؟ ولم لم يحصل ابتداء؟ فكذا ههنا ، وأما

التكليف والتأديب، والبيعة والدعوة، فأنها قد تكون دواعي إلى الفعل، فيخلق الله الفعل عقيماً عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية، وعلامة للشواب والعقاب. ثم إن هذا إن لم فهو لازم لهم أيضاً لوجوه:

الأول: إن ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنهما. وأنه يبطل الاختيار الثاني: ما أراد الله وجوده وقم قطعاً، وما أراد عدمه لم يقع قطعاً

الثالث: الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والتركي ممتنع، وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر

الرابع: إيمان أبي لهب مأمور به وهو ممتنع. لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن، والإيمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به، فيكون مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، ويصدق بأنه لا يصدق، وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة، وأنه محال

الخامس: التكليف واقع بمعرفة الله، فإن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وأنه محال، وإن كان في حال عدمها فغير المعارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه فاقبل عن التكليف، وتكليف انقافل تكليف بالمحال. وربما احتج المحصم بطواهر آيات تشرح بمقصوده وهي أنواع الأول: ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو: فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمه أنعمها على قوم حتى يغيروا ما أبانهم

الثاني: ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزعة عما يتصف به فعل

العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم

الرابع: تطبيق أفعال العباد بعيشهم: نحو فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس: الأمر بالاستعانة نحو: إياك نستعين، استعينوا

المادس : اعتراف الأنبياء بذبذبهم

السابع : ما يوجد من الكفار والحققة من التمسر وطلب الرجعة نحو
ارجعوني لعل أعمل صالحا . لو أن لي كرة فأكون من المحسنين ، الجواب :
أن هذه الايات معارضة بالايات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره
نحو : والله خلقكم وما تعملون . خالق كل شيء . فمال لما يريد ، وهو يريد
الايما ن فيكون فعالا له وكذا الكفر ؛ إذ لا قائل بالفصل ، وبالايات المصراحة
بالمهادية والاضلال والطم ، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل
مهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

المقصد الثاني : في التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، قالوا
بالتوليد ، وهو أن يوجب فعل لقاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح . والمعتمد
في ابطاله ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء ، وقد يحتاج
عليه بانه اذا التصق بجسم بكف قادرين ، وجذبه احدهما ودفعه الآخر الى جهته
فان قلنا : حركته تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزمية دورين قادرين ، وإما
باحدهما وهو تحمك محض معلوم بطلانه ، وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة . والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا
الى الاستدلال أخرى . أما الضرورة فقالوا : من رام دفع جحر في جهة اندفع اليها
بحسب قصده وإرادته ، وليس الاندفاع مباشرة بالاتفاق ؛ فهو بواسطة ما مباشرة
من الدفع ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر ، فاليد يقوى على حمل
مالا يقوى على حمله الف حيف ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحريك العجل باعتماد
الضعيف النحيل وعدم تحريك الخردلة باعتماد اليد القوي ، وأنه مكابرة .

وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه :-

الأول : ورود الامر وانتهى بها بالافعال المباشرة ، وذلك كعمل الاتقال

في الحروب والمعارف والابلام .

الثاني : المدح والقدح .

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله ، والجواب : بعد ما تقدم في الافعال المباشرة انه لم لا يكفي اجراء المادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك ، ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه ، لكننا نذكرها تقييها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب

الاول : ان المتولد من السبب المقدور بالقدر الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدر الحادثة من غير توسط السبب ، وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما متلازمان ، واجتماع المثلين محال ، مع أنه يفضي الى جواز حمل الذرة للجلب للعظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ضرورة ، والجواب : أنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين ، ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين الثاني : قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد ، تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوايه وإلا احتاج في فعله إلى سبب والجواب : ان ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب ، مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها ، وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الريح الماصفة ، ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة . والجواب ما سبق في فعل العبد

الثالث : قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ، ولا يتولد من تذكر النظر ، بل هو ضروري من فعل الله افلو وقعت المعرفة بالله به متذكرا لكانت ضرورية ، فامتتم التكليف بها ، ولانه حينئذ يولد العلم ولو طارعه الشبهة ، وجواب الاول ما مر . والثاني : لانهم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح

ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر. فان قيل : الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله . قلنا : يلزمكم مثله في امساك الابد القوي الشيء من أن تحركة الرياح سواء كان مباشرا لرب أو متولدا من فعله

الرابع : الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات، ومنه أبو علي في التأليف القائم بمجسمين هما أو أحدهما محل القدرة ؛ كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة

الخامس : قسموا المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي المولدة للآلم . والثاني كالاعتماد اللازم السفلى

السادس : اختلفوا في الموت المتولد من الجرح، والثاني له مراغم لاصله والمثبت له مراغم للاجماع والكتاب ، قال تعالى : هو يحيى ويميت . وبلى الذي يحيى ويميت

السابع : قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب كاون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط. فانبت قوم لحصوله بفعله، ومنه آخرون والا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة . فقال لهم لم لا يستند الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن : قد اختلفوا في الآلم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع. فقيل انه يتولد من الاعتماد ، وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهي، والوهي من الاعتماد لان الآلم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي الأكثر وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهي. والجواب : ان

اختلاف الالام المتفاوت من الاعتماد الواحد فاختلاف الوهى المتفاوت من الاعتماد الواحد فلم لا يستند هو الى اختلاف التقابل كما استند اليه اختلاف الوهى وأيضا: فيبطله تفاوت الالام تفاوتنا لا يوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرّة وما يحصل بذنابة العقرب؛ بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرّة بكثير

التاسع : هل يمكن احداث الالام بلا وهى من الله تعالى أم لا ؟ هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى

المقصد الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانمقد عليها الاجماع

وهم يؤولونها

الاول : الطبع والحتم والاكنة ونحوها . أولوها بوجوده :-

الاول : ختم الله على قلوبهم أى ملأها مخنوما عليها . كما قال : وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا

الثانى : وصمها بصمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن

الثالث : منعه الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلهم أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم

الرابع : منعه الله الاخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن بمنع دخول الايمان قلبه بالحتم عليه، لان العمل بلا اخلاص كذا فعل، وهو مدمم الاقتناء على أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك ، وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك

الثانى : التوفيق والهداية ، أولوها بالدعوة إلى الايمان والطاعة . والذى يبعاله أمور :-

الاول : اجباغ الامة على اختلاف الداس فيهما، والدعوة طامه لا اختلاف فيها

الثانى : الدعاء بهما نحو : اللهم اهدنا الصراط المستقيم . والدعوة حاصلة

واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه . الثالث : كونه مهليا وموقفا من صفات المدح دون كونه مدعوا

الثالث : الاجل ، وهو الزمان القى علم انه يموت فيه ؛ فلقنول عند أهل الحق ميت باجله ، وموته بفعله تعالى . والمعرفة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ، وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بذي القاتل ؛ ولو كان ميتا باجله لمات وان لم يقتله ؛ فهو لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا ؛ فكان لا يستحق القم ، وبانه ربما قتل في الملحة الواحدة الوف ونحو . نعلم بالضرورة ان موت الجسم الفقير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ، وقتلك ذهب جماعة منهم الى أن مالا يختلف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل . ولو لا روم الحرب من الاثام الشنيع لما قالوا به الرابع : الرزق ، وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله ، حلالا كان أو حراما ، إذ لا يوجب من الله شيء . واما ما ففسروه بالحلال قارة فأورد عليهم : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ، وبها لا يمنع من الانتفاع به ، فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فأنه لم يرزقه ، وهو خلاف الاجماع . كل ذلك ناع عليهم فساد أصابهم في الحكم على الله يجوز ولا يجوز .

الخامس : في الأسفار ، المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث ، واما عندم فختلف فيه : فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد ؛ إذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيم والشراء بشئ مخصوص . وقال آخرون : هو متول من فعل الله ؛ وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى

المقصد الرابع : أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق ، لكن منهم من لا يجوز أنسناد الكائنات اليه مفصلا لايهامه الكفر ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، ولا توقيف ثمة . وذلك كما يصح أن يقال : الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال : أنه خالق القافورات

وخالق القردة والخنازير ، وكما يقال : له كل ما في السموات والارض ، ولا يقال : له الزوجات والاولاد ، لايهامه اضافة غير الملك اليه .

وقالت المعتزلة : هو مريد للمأمور به كاره للمعصى والكفر .

لنا : أمانه مريد للكائنات فلأنه خالق الأشياء كلها المأمور ، وخالق الشيء بلا اكراه مريد له . وأيضا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها . وأمانه غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافرانه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا . والله تعالى عالم باستحالة العالم باستحالة الشيء لا يريد به ، ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه ، وبعضه هذا اجماع الساف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم : ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاول دليل الثاني . والثاني دليل الاول . احتجوا بوجوه :

الاول : لو كان تعالى مريدا للكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريد به سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . قلنا : لانسلم أن الأمر بخلاف ما يريد به يمد سفيها ، وانما يكون كذلك لو كان الفرض من الأمر منحصرا في ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة :

الاول . ان المحتج لم يبد له هل يطيه أم لا ، قد يأمره ولا يريد منه الفعل ، ويحصل مقصوده أطلع أو عصى

الثاني . انه اذا حارب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته ، والملك يتوعد به بالقتل ان لم يظهر عصيانته ، فانه يأمره بعمل ويريد عصيانته فيه ، فان أحدا لا يريد ما يفضى الى قتله

الثالث . ان الملجأ الى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به
الثاني : لو كان الكفر مراداً لله ، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مناجاة به وانه بليل ضرورة . قلنا : الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير

الارادة وغير مستلزم لها . وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال : الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر . وهو لفظي

الثالث : لو كان الكفر مراداً به تعالى لكان واقعا قضاؤه ، والرضا بالقضاء واجب ، فكان الرضا بالكفر واجبا ، واللازم باطل ؛ لأن الرضا بالكفر كفر . قلنا : الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى ، والكفر مقضى لا قضاء ، والحاصل ان الانكسر بالنظر الى المحلية لال التفاعلية ، والرضا بالمكسر والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء

الرابع : لو أراد الله الكفر وخلافه مراد الله بمنع كان الامر بالايان تكليفا بما لا يطاق . قلنا : الذي يمنعه التكليف به ما لا يكون متعلقا لقدرة مادة لا ما يكون مقدورا للعكف به ، والايان في نفسه مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر ؛ لأن القدرة عندنا مع الفعل . فهذه دلائل العقل . وربما احتجوا بآيات : الاولى . سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم . قلنا . قالوا ذلك سخريه ، ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب ، وقال آخرا . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

الثانية . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها . قلنا . مكروها للعقلاء منكروا لهم في مجازي ماداتهم لمخالفتهم المصلحة أو منهيها عنه مجازا توفيقا للأدلة . الثالثة . وما الله يريد ظلما للعباد . مع أن الظلم كائن . قلنا ، أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما

الرابعة . والله لا يحب الفساد . والفساد كائن ، والمحبة الارادة . قلنا . بل ارادة خاصة وهي مالا يقعها تبعة ، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام

الخامسة . ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا . الرضا ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكافر ، ويترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد إلا الام والامراض

وهو مأمور بترك الاعتراض . ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها :

الاولى : ولو شاء الله لجمعهم على الهدى . الثانية : ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة : فلو شاء لهداكم أجمعين . الرابعة : أولئك الذين لم يرد الله أن يغير قلوبهم الخامسة : انما يريد الله ليضلهم بها في الحياة الدنيا ويضلهم ويضلهم كما يضلهم . ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس .

السادسة : انما قولنا لشيء إذا أردناه ان نقوله كن فيكون وذلك في القرآن كثير خاصة : في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر . قالوا : الموجود إما خير محض كالقول والافلاك . وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم . فان المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه . ثم لا يمكن تزيه هذا العالم من الشرور بالسكينة ، فكان الخير واقعا بالقصد الاول ، والشر واقعا بالضرورة والمرض . والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يهدم به دور معدودة ، أولا يتألم سائح في البر أو البحر .

المقصد الخامس : في الحسن والقبح . القبيح : ما نهي عنه شرعا . والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ، وليس ذلك عائدا الى أمر حقيقي في الفعل يكف عن الشرع ؛ بل الشرع هو المنبث له والمبين له ، ولو عكس القضية لحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن متمتعا ؛ واقلب الأمر .

وقالت المعتزلة : بل الحكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه ، والشرع كاشف ومبين . وليس له أن يعكس القضية .

ولا بد أولا من تحريم عمل الزنا فنقول : الحسن والقبح يقال لهما ن ثلاثة :

الاول : صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن والجهل قبيح ، ولا زنا أن مدرك العقل .

الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرة . وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار ، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه الثالث : تعاق المدح والثواب ، أو الذم والعقاب ، وهذا ذو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي . قلوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا تدرك بالعقل ، ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة . . . كما في صوم آخريوم من رمضان أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال . ثم أنهم اختلفوا .

فذهب الأوائل منهم إلى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا ، وأبو الحسين من متأخريهم إلى اثبات صفة في التبصير دون الحسن ، والجبائي إلى تقيده فيهما مطلقا . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة ، قول أبي الحسين : التبصير مالم يسلم للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ، ويتبعه أنه يستحق الذم طاعه ، وأنه على صفة تؤثر في استحسان الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينفي على انضاع حال الغير . لنا وجهان :-

الاول : أن العبد مجبور في أفعاله ، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا .

بيانه : أن العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ، بل صدر عنه تارة ولم يصد عنه أخرى من غير سبب ، كان ذلك اتفاقا ، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ، وإلا تسلسل ، ووجب الفعل عنده ، والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا ، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا .

فل قيل : هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يصح ، وأيضا فإنه ينفي قدرة الله تعالى لأطراد الدليل في أفعاله ، والمقدمات المقدمات ، والتقرير ،

وأيضاً فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف مالا يطاق ، وانتم وإن جوزتموه فلا تقبلون بوقوعه ، ولا يكون كل التكليف كذلك ، وأيضاً فالمرجح دافع له يقتضى اختياره للفعل وذلك لا ينفي الاختيار . قلنا :
أما الأول : فإن الضرورى وجود القدرة لاقوع الفعل بقدرته .

وأما الثانى : فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا مرجح اتفاق إنعاهى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة ونحن لا نقول بها فإن ترجيح مجرد الاختيار عندنا جائز ، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم فى مسألة الهارب من السهم ، والمطشان الواجد للقدحين المتساويين . وأيضاً فرجح فاعليته تعالى قديم ولا يحتاج الى مرجح ، إذ الموجع الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان .
وأما الثالث : فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة التفاعل فيه ، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة .

وأما الرابع : فقصدنا ان المبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلاف الله تعالى إياه ، وقد بيناه ، وذلك كاف فى عدم الحكم عقلاً ، إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ . وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه ، وفى كونه مانعاً من حكم العقل عند الخصم .

الثانى : - لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخاف عنه ، لأن ما بالذات لا يزول واللازم باطل ، فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي ، بل يجب ويذم تاركه قطعاً ، وكذا إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل

وللأصحاب محال ذلك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها : - .

أحدها : - من قال لا كذب غدا . فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته ، وإما قبيح فتركه حسن ، مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح . قلنا : - لا نعلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح ، فتتعد درجة الحسن والقبح فيه ، وأنه غير ممتنع

أو نلتزم قبحه مطلقاً، لأنه قبيح إما لقائه وإما لاستلزامه القبيح، وقول الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح

الثاني : - من قال زيد في الدار ولم يكن، فقبح هذا القول إما لقائه أو مع عدم كون زيد في الدار، والقسمان باطلان ؛ فالاول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار ، والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزءه الوجود . قلنا : - قد يكون قبحه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار، والشرط لا يمنع أن يكون عدمها الثالث : قبحه لكونه كذباً إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالجموع فلا يجوز له لترتيبها وتقضى المتقدم عند حصول المتأخر . قلنا : هو من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة كاهو مذهب بعضهم، أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه، فقبحه لكونه جزء خبر كاذب، أو بالجموع لكونه كاذباً، فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا.

الرابع : كونه قبيحاً ليس نفس ذاته لتعلقها دون قبل زائد وأنه موجود لأنه تقيض اللابقيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى . قلنا : قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالامكان والحدوث

الخامس : علة القبح حاصله قبل الفعل ، ولذلك ليس أن يفعله ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم . قلنا : يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل، وهذا هو المانع من فعله، ثم للمعتزلة في المسألة طريقتان حقيقتان ، وطريقتان الزاميان : - أما الحقيقتان : فاحدهما : أن الناس طرا يميزون قبيح الظلم والكذب الضار والتلثيق وقتل الانبياء بنير حق ، وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المقتصر ومن لا يتدين بدين أصلاً ، ولا العرف ؛ إذ العرف يختلف بالامم وهذا لا يختلف . والجواب : إن ذلك بمعنى الملازمة والمنافرة ، أو صفة الكمال والنقص مسلم ، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وقائهما : إن من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصديق

والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، وكذا من رأى شخصاً قد أضر على الملاك وهو قادر على اتقاذه مال إلى اتقاذه قطعاً ، وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما أن كان المنفذ طقلاً أو مجنوناً وليس نعمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب تقع أو دفع ضرر . الجواب : أما حديث اختيار الصديق فلا أنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم والكذب منافراً ، ولا يلزم من فرض الاستواء تحقيقه ، وأما حديث الاتقاذ فذلك لرقعة الجنسية ، وذلك مجبول في الطبيعة ، وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنفذ له إذا قدره ، فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير .

وأما الإزاميان . - فأحدهما : لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثه الرسل بالكفاية ؛ لأنه قد يكون في تصديقه قبيح فإذا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبئ ، وأنه باطل إجماعاً ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحاد المحدث . الجواب : إن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه ؛ إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ودلالة المعجزة عادية وسببية .

وثانيهما : الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به . قلنا : اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر ، وقد محتج بأزوم الحام الانبياء وقد مر في باب النظر .

تفريع : إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لاحكم للأفعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنة أو قبيحة بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه : أن اشتمل تركه على مفسدة فواجب . أو فعله حرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فتندوب أو تركه فتركوه والإلبياح . وأما ما لا يدرك بهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيل في فعل فعل ، وأما على سبيل

فتترك الاصرى مذهبه الى المذهب الحق ، وكان أول ماخالف فيه المعتزلة
الخامس : الموض على الآلام . قالوا : الالم ان وقع جزاء لما صدر من
العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه ، والا فان كان الابلام من الله وجب الموض
وان كان من مكاف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى الجبى
عليه عوضا لا يلامه فيعواز لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المولم
عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازى ايلامه ، ولم يناء على هذا الاصل
اختلافات شديدة بمساده

الأول : قل طائفة جاز أن يكون الموض فى الدنيا ، وقال آخرون بل يجب
أن يكون فى الآخرة كالنواب

الثانى : هل تدوم العنة المبدولة عوضا كما يدوم النواب أو تنقطع ؟

الثالث : هل يحبط الموض بالذنوب كما يحبط النواب ؟

الرابع : هل يجوز اتصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا ؟

الخامس على الجواز ، هل يؤلم ليموض ؟ أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به

مخالفا للحكمة ؟

السادس على المنع . هل يؤلم ليموض عوضا اذا لىكون لطقا له واخيره إذ

يصير ذلك عبرة له تزجره عن التبيح ؟

السابع البهائم هل تموض بما يلحقها من الآلام والمداق مدح حياتها ؟ وتغزل

بها عن أمثالها التى لا تقاسى منها أو لا تموض ؟ وان عوضت فهل ذلك فى الجنة ؟

والد كان فى الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء ؟ على أن منهم من

أنكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكارة وهربا من الزام دخولها الجنة ،

وخلق العقل فيها

المقصد السابع : تكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آقا من أنه

لا يجب عليه شيء ولا يبيع منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لامعقب

الحكمة ، ومنه الميزة لقبه عقلا ، فاز من كلف الامى نطق المصاحف ،
والزمن المسمى الى اقصى البلاد ، وعنده الطيران الى السماء ، عد سفيها ، وقبح
ذلك في بداية القول ، وكان كأمير الجداد .

واعلم ان مالا يطلق على مراتب ،

ادناها أن يتمتع بالفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ، فان
منه لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ،
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجبا ، والالم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا .
واقعاها : ان يتمتع لنفس مفهومه كجميع الضدين وقلب الحقائق ، وجواز
التكليف به فرع تصوره ، فانا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره
وطلبه ، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه
انما يتصور : اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين ،
أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ، ثم يحكم بان منه
لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له ، صرح ابن سينا به ، ولعله
معنى قول أبي هاشم : العلم بالمتحيل علم لا معلوم له ومراد من قال ، المتحيل لا يعلم
المرتبة الوسطى : ان لا يتعلق به القدرة الحادثة مائة سواء امتنع تعلقها به
لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لا كعمل الجبل والطيران الى السماء فهذا
نجوذه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى . لا يكلف الله نفسا الا وسعها ، وتعممه
الميزة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ماقلوه في ايمان أبي لوط نصب
للدليل في غير محل النزاع .

المقصد الثامن . في ان أعمال الله تعالى ليست معلقة بالاعراض اليه ذهب الاشاعرة
وخالفهم فيه المعتزلة . لنا بعد ما بينا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه
شيء وجهان . -

احدهما : لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا ، لانه مستكبرا بتجصيل ذلك

الفرض؛ لأنه يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، قلنا : لا نسلم الملازمة لأن الفرض لا يكون طائفاً إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض غيره . قلنا : نعم غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإزام والالم يصلح أن يكون غرضاً له؛ كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا تقع فيه لهم ولا لغريم ضروره

وثانيهما : إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبثبوته سطره إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما مبناه، فلا يكون شيء من الكائنات الأفعاله لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصاح غرضاً لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض ، وأيضاً فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض .

احتجوا : بأن الفعل المحال عن الفرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه . قلنا : إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسألة ، وإن أردتم أمراً آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى تذييب : إذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا تقع فيها لله لتعالیه عنه ، ولا لعبد لأنها مشقة بلا حظ ؟ . قالوا : الغرض فيها تمريض العبد للثواب فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح ، فيقال لهم : لأنسلم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا . وإن سلم قبحه فيمكن التمريض له بدون هذه المشاق إذ ليس الثواب على قدر المعقة وعوضاً ، ألا يرى أن في التلقظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة ؟ وكذا الكلمة المتضمنة لأنجاه نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر هام وما يروى أن أفضل العبادات أحجزها فذلك عند التساوي في المصالح، ثم أنه معارض بما فيه من تمريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا ؟

المرصد السابع في أسماء الله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضع شيء ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضح ، وأنه منقضى وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ، ولا يشك حافل في أنه ليس النزاع في لفظة نفس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينفي عنه ، فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ، فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك أنها غيره ، وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقة . ومن مذهبه أنها لاهو ولا غيره كما مر

المقصد الثاني : في أقسام الاسم :

اعلم ان الاسم إما أن يؤخذ من الذات ، أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجي أو من الفعل ، ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى ، أما المأخوذ من الذات فنفرع تعقلا وقد تكلمنا فيه ، وأما المأخوذ من الجزء فحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب ، وأما المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز . ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون سلبيا ، وأما المأخوذ من الفعل فجائز . فهذه أقسامه البسيطة ، وقد تتركب ثنائيا وأكثر وستعلم أمتها فيما يليه من المقصد المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه وذلك للاحتياط ، احترازاً عما يورم بإطلا لمعظم الخطر في ذلك . والذي ورد به التوقيف في المشهور تسمية وتسعون اسماً فلنحصرها احصاء

الله : اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره ، فقبل علم جامد وقيل : مشتق واصله الاله . حذفت الهمزة لتقلها وادغم اللام . وهو من ألّه اذا تعبد . وقيل من

الوله وهو الحيرة ومرجمها صفة اضافية ، وقيل هو التاخر على الخلق ، وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجمه صفة سلبية .

الرحمن الرحيم : أى مريد الانعام على المخلوق فرجمها صفة الارادة .

الملك . أى يمزو يذل ولا يذل ، فرجمه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام القدرة فصفة القدرة . القدوس : المبرأ عن المعاييب ، وقيل القوي لا يدركه الا وهام والابصار . فصفة سلبية . الملام : ذو السلامة عن النقائص ، فصفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة فعلية . وقيل يسلم على خلقه . قال تعالى (سلام قولاً من رب وحي) فصفة كلامية . المؤمن : المصدق لنفسه ورسوله أما بالتعريف فصفة كلامية ، أو بخلق المعجز فعلية . وقيل المؤمن لعباده من التفرع الاكبر ، أما بفعله الا من أو باخباره .

المهيمن : الشاهد وفسر بالعلم والتصديق بالقول ، وقيل الامين أى الصادق في قوله العزيز : قيل لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحيط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل يعذب من أراد . وقيل عليه ثواب العاملين ، وقيل القادر ، والعزة القدوة ومنه المثل (من عزيز) . الجبار : قيل من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم ، وقيل بمعنى الاكراه ، أى يجبر خلقه على ما يريد . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة ، وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن ، وقيل العظيم أى اتتفت عنه صفات النقص ، وقيل وحصل له جميع الكمال . المتكبر : قيل في معناه ما قيل في العظيم . الخالق البارئ : معناها واحد . المختص باختراع الاشياء . المصور : المختص باحداث الصور والتراكيب . الغفار : المريد لازالة العقوبة عن مستحقها . القهار . غالب لا يئلب الوهاب : كثير المطاء . الرزاق يرزق من يشاء الفتاح : ميسر المسير ، وقيل خالق الفتح أى النصر ، وقيل الحاكم ، وهو اما بالاخبار أو بالقضاء ومنه قوله تعالى (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى احكم . وقيل الحاكم المانم ومنه حكمة البحام . العليم : العالم بجميع المعلومات القابض : المختص بالملب . الباسط المختص بالتوسعة . الخافض : من الخفض

وهو الخط والوضم . الزام : المصطفى للنازل . المعز : معطى العزة . المثلل : اللوحب
 لحط المثرة . الصميص البصير : ضاهر . انخم : انخم . وقيل هو الصحيح علمه وقوله
 وضه . العدل : لا يبيع منه ما يضر . اللطيف : خالق اللطف . وقيل العالم بالغنيات
 الخبير : العليم . وقيل الخبير . الحليم : لا يجعل العقاب . العظيم : قدس . القصور :
 القصور . العكور : المجازى على العكر ، وقيل يشيب على التليل الكثير ،
 وقيل المتى على من أطاعه . العلى الكبير : التكبّر . الحفيظ . العليم . وقيل
 لا يفنّه شيء من شيء ، وقيل يبقى صور الأشياء . المقيت . خالق الأقوات .
 وقيل المقدر . وقيل الشهيد وهو العالم بالثائب والحاضر . الحبيب . الكافي
 يخلق ما يكنى المباد . وقيل الجاسب بالخبايا المكشوفين بما فعلوا . الجليل : التكبّر
 الكريم : ذو الجود ، وقيل المقدر على الجود . وقيل على الرتبة ، ومنه كرام
 المرائى ، وقيل ينشر القنوب . الرقيب : الحفيظ . الحبيب : يوجب الادعية .
 الواسع . الحكيم . الرود : المودود ، الخلوب والركوب ، وقيل الراد أى يود ثنائه
 على المطيع ونواياه . الحميد : الجليل أفعاله . وقيل الكثير إفعاله . وقيل لا يفارقه
 فيما له من أوصاف المدح . الباعث : الحميد فخلائق . الحميد : العالم بالثائب
 والحاضر . الحق : العدل . وقيل الواجب لثباته . وقيل الحق أى الصادق . وقيل مطهر
 الحق . الركوب : المتكفل بأمور الخلق ، وقيل المركول إليه ذلك . القوي . القادر
 على كل أمر . المتين . حتى النهاية القدرة . الولي الحافظ . الولاية . الحميد . المحمود
 الحمى . العالم بوقيل المنهى عن عدد كل محدود وقيل القادر ومنه علم أن لن
 تحصى أى لن يتقوه . المبدى . المتفضل بابتداء النعم . الحميد . بعيد الخلق
 الحمى . خالق الحياة . الميت . خالق الموت . الحى . ظاهر القيوم . الباقي الدائم
 وقيل المدير . الواجد : النفى بوقيل العالم . الماجد . تعالى بوقيل من له من الولاية
 والتولية . الاحد . قد مر قصده الصمد . الحميد . وقيل الحليم . وقيل تعالى
 الدرجة . وقيل المدعو المثلول وقيل الصمد مالا جوف له . القادر . المقدر .

ظاهر • المتقدم المؤخر : يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء • الاول الآخر : لم
يزول ولا يزال • الظاهر • المعلوم • بالادلة القاطعة • وقيل الغالب • الباطن : المحتجب عن
الحواس ، وقيل العالم بالحقيقتين • الوالى • المالك • المتعالى : فاعلى • البر • فاعل
البر • الثواب : يرجع لقضاه على عباده اذا قابوا اليه • المنتقم : المعاقب لمن
عصاه • المحفو • الماحى • الزوف : المراد بالتخفيف • مالك المالك • يتصرف فيه
ذو الجلال والاكرام • كالجليل • المقسط • العادل • الجامع • أى لخصوم يوم
القضاء • الغنى • لا يفتقر الى شيء • المعنى : من لأحوال الخلق • المانع : لما
يعاى من المنافع • الضار الناقم • منه الضرر والنعم • النور • الهادى • يخلق
الهدى • البديع • أى المبدع • الباقي • لا آخر له • الوارث • الباقي بمعدناه الخلق
الرهيد • المذل وقيل المرشد • الصبور • الحليم وقد مر •
فهذه هى الاسماء الحسنى نأل الله بركاتها أن يفتح علينا أبواب الخير
ويسفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم •



« الموقف السادس »

في السمعيات وفيه مراد

المرصد الأول في النبوات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في معنى النبي . وهو لفظ منقول في العرف عن معناه القوي . فقيل : هو المنبيء من الديالنبأته عن الله تعالى ، وقيل : من النبوة وهو الارتقاء لما وشأنه ، وقيل : من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى ، وأما في العرف :

فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسالك ، أو بلغهم عنى ونحوه من الألفاظ ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد ، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده ، وهو أعلم حيث يجعل رسالته ، وهذا بناء على القول بالقادر المختار .
وأما الفلاسفة ، فقالوا : هو من اجتمع فيه خواص ثلاث .

أحدها : أن يكون له اطلاع على الغيبات ، ولا يستنكر ، لان النفوس الانسانية مجردة ، ولها نية الى المجرىات المنتقضة صور ما يحدث في هذا العالم لكونها مبادئ له فقد اتصل بها ونشاهد ما فيها فتحكيها ويؤيده : ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرق الزيادة والنقصان ، متصاعدة الى النفوس القدسية ، ومتنازلة الى التليد القبي لا يكاد يفقه قولاً ، وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغلها رياضة ، او مرض أو نوم . قلنا : مردود إذ الاطلاع على جميع الغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً ، والبعض لا يختص به كما اقررتم به ، ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضيقها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقي المقدمات خطائية وثانيتها : ان يطرر منه الافعال الخارقة للمادة ، لكونه حيولى عالم العناصر مطيعة له ، منقادة لتصرفاته اتقياد بدنه لنفسه ، ولا يستنكر ، فان النفوس

الانسانية وهى بتصورتها مؤثرة فى المواد كما نفاهد من الاحرار والاصفرار والتمغن ، عند الخجل والوجل والغضب ، ومن الحقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور الحقوط ، وان كان ممفاه فى غيرها أقل عرضا ، فلا يبعدان تقوى نفس النبي حتى تحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل . وحررق وغرق . وهلاك أشخاص ظلمة . وخراب مدن طسدة ، وكيف ونفاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص . قلنا : هذا بناء على تأثير النفوس فى الأجسام ، والمقارنه لا تعطيه ، مم انه لا يختص بالنبي

وثالثها : ان يرى الملائكة مصورة ، ويسمع كلامهم وحيا ، ولا يستنكر ان يحصل له فى يقظته مثل ما يحصل للنائم فى نومه ، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس ، وربما صار ملكة ويحصل بأدنى توجه . قلنا : هذا تلبس وتتمر بعبارة لا يقولون بمعناها ، لانهم لا يقولون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ، ولا كلام لهم يسمع . لانه من خواص الأجسام ، ومآله الى تحيل مالا وجود له فى الحقيقة ، كما للمرعى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدها آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة وبلانم العقل لم يكن نبيا باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجع الى تحيلات لا أصل لها وربما خالف المعقول ؟

هذا : ثم أنهم قالوا : من اجتمعت فيه هذه الخواص اناادت له النفوس المختلفة ، مم ما جبلت عليه من الآياه ، وذلت له الهمم المتفاوتة على ماهى عليه من اختلاف الآراء ، فيصير سببا لقرار الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانبياء ، من حيث انه لا يستقل بما يحتاج اليه فى معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه فى المعاملات والمعاوضات ، ولولا شريعة ينقاد لها الخالص والعام لا شرأبت كل نفس إلى ما يريد غير ، وطمح عين كل الى ما عند الآخر ، لحصل التنازع ، وأدى الى التوائب والتشاجر ، والتقاتل والتناحر ،

وتحمل الهرج والمرج ، واختل أمور الماش والمعاد . فوجب في الطبيعة ، لما علم من شمول العناية فيها أعطى كل حيوان من الآلات ، وهذى إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه ، سيما الانسان وهو الشرف الأنواع ، سخر له ما عدها ، وهذا من أعظم مصالحه أفترى الطبيعة تهمل ذلك ؟ كلا !!

المقصد الثاني : في حقيقة المعجزة : وهى عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، والبحث عن شرائطها ، وكيفية حصولها ، ووجه دلالتها

البحث الأول في شرائطها : وهى سبع

الأول : أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ، لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله . وقولنا : أو ما يقوم مقامه ، ليتناول مثل ما إذا قال : معجزتى أن أضرب يدى على رأسى وأنتم لا تقدرُونَ عليه ، ففعل وعجزوا فانه معجز ، ولا فعل لله تعالى ، فإن عدم خالق القدرة ليس فعلا ، ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثانى : أن يكون خارقا للعادة ، اذ لا اعجاز دونة ، وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي ، وليس بشيء ، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز

الثالث : أن يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الاعجاز

الرابع : أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يفترط التصريح بالتحدى ؟ الحق أنه لا ، بل يكفى قرائن الأحوال ، مثل ان يقال له : ان كنت نبيا فأظهر معجزا ، ففعل

الخامس : أن يكون موافقا لدعوى ، فلو قال : معجزتى أن أحى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس : ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له ، فلو قال : معجزتى أن ينطق هذا الضب ، فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه ، نعم لو قال معجزتى أن أحى هذا الميت ، فأحياه فكذبه فميتة احتمال ، والصحيح

أنه لا يخرج بذلك عن صكوته معجزا ، لأن المعجز احياؤه وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ، ولم يتعلق به دعوى ، وقيل : هذا اذا طاش حده زمانا ، ولو خر ميتا في الحال بطل الاعجاز ، لانه كان أحياى للتكذيب . والحق : أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين ، والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز .

الحاجب : ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها ، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل ، فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب به بعد ، فلو عجز كان كاذبا قطعا . فان قال هذا الصدوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غاقه الى فتحه ، فان ظهر كما قال كان معجزا ، وان جاز خلقه فيه قبل التحدى ، لأن المعجز إخباره عن النيب ، واحتمال ان العلم بالقصد خلق فيه قبل التحدى ماء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنيطه . فان قيل : فا تقولون في كلام عيسى في المهد ، وتماقط الرطب الجنى عليه من النحلة الياسه ، وفي معجزات رسواكم من شق بطنه ، وعمل قلبه ، واظلال النمامة ، وتسلم الحجر والمدر عليه . قلنا : إنها هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز ، والأنباء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء ،

وقد قال القاضي : ان عيسى كان نبياق صباه لقوله وجعلنى نبيا ، ولا يتمتع من انقادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوه من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده ، مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة . بدت شفة الى أوانه ، ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها . وقوله . وجعلنى نبيا كقول النبي عليه السلام « كنت ميا و آدم بين الماء والطير » فهذا المتقدم . وأما المتأخر : فلما يزمان يسير بمئاد منه فظاهر ، وإما زمان متناول مثل أن يقول : معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر حصل ، فاتفقوا على انه معجز ، فقيل :

إخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما انتفى التكليف بمتابعته حيثذ ، لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا . وقيل : يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا ، والحق : ان المتأخر علمنا بكونه معجزا البحث الثاني : في كيفية حصولها : عندنا انه فعل القاعل المختار ، يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته . وقال الفلاسفة : تنقسم الى ترك وقول وفعل ، أما الترك فقل ان يمسك عن القوت المتعاديه من الزمان بخلاف العادة ، وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس ، واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن ، كما نشاهده في المرضى ، أن النفس لاشتغالها بمقاومتهم المرض تنكف عن التحليل فتتمسك عن القوت مالموأمسك في صحته شرطه هلك . وأما القول . فكلاخبار بالغيب ، وسببه ما مر . وأما الفعل : فبان يفعل فعلا لا نفي به مئة غيره ، من تنق جبل ، أو شق بحر . وقد تقدم

البحث الثالث : في كيفية دلالتها : وهي عندنا اجراء افهاعده بخلق العلم بالصدق عقبيه ، فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ، فعلوم انتفاؤه مادة كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم تنق الجبل وأوقعه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقم عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم ، فكلمها همرا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه ، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب .

وقد ضربوا لهذا مثلا : قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ، ثم قال للملك إن كنت صادقا تخالف مادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل ؛ كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى في اظنه العلم بالضرورة العادية . ونذكر هذا لتفهيم وزيادة التقرير .

وقالت المعزة : خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع ، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله

قال الشيخ وبعض أصحابنا : أنه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعا فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه ، فإن دل على الصدق كان الكاذب صادقا وإلا انكسر مما يلزمه

وقال القاضي : اقترا أن ظهور المعجزة بالصدق هو أحد الماديات ، فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق . وحيث أنه يجوز اظهاره على يد الكاذب ، وأما بدون ذلك فلا ، لأن العلم بصدق الكاذب محال .

تذنيب : من الناس من أنكر امكان المعجزة ومنهم من أنكر دلالتها ، ومنهم أنكر العلم بها . وستأتيك شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث : في امكان البعثة . وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن الهدى على الوقوع دال على الامكان

وقالت الفلاسفة : أنها واجبة عقلا ، لما مر . وقال بعض المعزة : يجب على الله . وبعضهم : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون والا حسن

وقال أبو هاشم : يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها وجوزة الجبائي لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة . وقيل إذا اندرست وهو بناء على أصلهم ولا يضر فالفنا ادعينا الامكان العام .

وغرضنا هنا رد شبه المنكرين وعم طوائف : الأولى من أحوالها الثانية من قال لا تخلو عن التكليف وأنه محتتم . الثالثة من قال في العقل كفاية . الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تصور دونها . الخامسة من منع دلالتها السادسة من سلم ومنع امكان العلم بها بالتواتر . السابعة من منع وقوعها

الأولى من قال باستحالة البعثة احتج بوجوه —

الأول : المبحوث لابد ان يعلم أن القائل له أرسلتك هو الله ولا طريق

إلى العلم به إذ لمه من لقاء الجن ، فانكم أجمعتم على وجوده .
 الثاني : ان من يلقي اليه الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مربيا
 وإلا كان ذلك منه مستحيلا .

الثالث : التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه
 وما لا يجوز وأنه لا يحصل إلا بفاصل النظر وهو غير مقدر زمان ؛ فلمكلف
 الاستمهال ودعوى عدم العلم . ويلزم إتمام النبي وتبقى البعثة هبنا ، وإلا زوم
 التكليف بما لا يطاق ، وأنه قبيح عقلا .

وجواب الأول والثاني : ان المرسل ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا فيه
 والثالث : أما على أصلنا فلا يجب الامهال مع العلم المعادي الحاصل عن
 المعجز . وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم وان صرحوا بخلافه منع الامهال
 لأن فيه تقويت مصلحتهم وما هو الا كمن يقول لولده : بين يديك سبع ضار
 أو مهلك آخر ، فلا تملك هذا الطريق فقال . دعني أسلكه الى ان أشاهد
 الصبم أو المهلك ، اليس ذلك مستحب بحاق نظر العقلاء ؟ ولو هلك ألم يكن ملوما
 مذموما ؟ ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو .

الثانية من قال : البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق ثم ان التكليف
 ممتنع لوجوده

الأول : ثبت الجبر وان فعل المبدؤ واقع بقدرته الله ، وان الفعل إما معلوم الوقوع
 أو معلوم اللا وقوع والتكليف حينئذ قبيح

الثاني : التكليف اضرا لما يلزمه من التمسك بالفعل أو العقاب بالترك وهو
 قبيح .

الثالث : التكليف إما لا لترض وهو عبث ، أو لترض يعود الى الله وهو منزه
 أو الى العبد وهو اما اضرا وهو منشف بالاجماع ، أو قمع وتكليف جلب النعم
 والتعذيب بعدمه بخلافه المفقول ، ثم انه معارض بما فيه من الضرر العظيمة

بالكفر والعصاة

الرابع : التكليف إما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه ، وإما قبل الفعل وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال ، ومن جوزه لا يقول بوقوعه ولا ان كل تكليف كذلك

الخامس - وهو لبعض الصوفية - أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ، ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الثقات تربي على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً .
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال .

والثاني ما في التكليف من المصالح الدنيوية والاخرية يربي كثيراً على المضرة فيها

والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الفرض في أفعاله تعالى مم ما أجبنا به الثاني

والرابع : عندنا . أن القدرة مع الفعل . وعند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل ، في الحال بالابقاع في ثاني الحال وذلك كالأحداث وهو مما لا شك فيه ؛ فإهو جوابكم فهو جوابنا .

والخامس . ان ذلك أحد أغراض التكليف ؛ وسائر التكليف معينة عليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكليف .

الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصائبة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط . ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصائبة من قال بنبوة شيث وأدريس فقط . واحتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه يفعل ؛ وما حكم بقبحه يترك . وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لأن الحاجة تاجز قولاً يعارضها مجرد الاحتمال . ويترك عند عدمها الاحتياط

والجواب : بعد تسليم حكم العقل أن الشرع فائده تفصيل ما أعطاه العقل
اجمالاً ، وبيان ما يقصر عنه العقل . فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن
من الأفعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع
وما يضر من الأفعال ، وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما
لو أمكن معرفتها العامة بالتجربة ، ففى دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها
ويقعون فى المهالك قبل استكمالها مع ان اشتغالهم بذلك يوجب إتيان النفس
وتعطيل الصناعات والفنن عن مصالح المعاش ، فاذا تسلموه من الطبيب خفت
الموتة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار . ولا يقال فى إمكان معرفته غنى
عن الطبيب . كيف والنهى يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله . وفيما تقدم من تقرير
مذهب الحكماء تنمة لهذا الكلام .

الرابعة : من قال بامتناع المعجزة لأن تجوز خرق المادة مسفحة ولوجوزناه
لجأز انقلاب الجبل ذهباً ، وماء البحر دماً ودهناً ، وأوانى البيت رجلاً ،
وتوكل هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم ، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير
من ادعى النبوة بأن يعدم المدعى ويوجد مثله ، ولا يخفى ما فيه من الخط
والاخلال بالقواعد . والجواب : أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق
السموات والأرض وما بينهما ، ومن انعدامها الذى تقول به ، والجزم بعدم
وقوع بعضها لا ينافى إمكانها ، وذلك كما فى المحسوسات ، فانا نجزم بأن حصول
الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به للحس ،
والعادة أحد طرق العلم بالحس . ثم إن خرق العادة اعجازاً وكرامة طادة مستمرة
الطامة : من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتالات :

الأول : كونه من فعله لا من فعل الله ، إما لخالفه تنمة لسائر النفوس ،
أو لمزاج خلص فى بدنه . أو لكونه ساحراً ، وقد أجمعتم على حقيقته ،
أو لطعم اختص بمعرفته ، أو لخاصية بعض المركبات ، كالمنطليس والكهرباء

الثاني : استناده إلى بعض الملائكة والشياطين أو إلى الاتصالات الكوكبية وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره ، فأخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه . الثالث أن يكون كرامة لا معجزة .

الرابع : أن لا يقصد به التصديق ، اذ لا غرض واجبا ، ولا يتعين ، اذ لعله غير التصديق ، كما بهامه ليحترز عنه بالاجتهاد فينبأ . كازال المتشابهات أو لتصديق نبي آخر

الخامس : أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم اذ لا يقبح عندكم منه شيء .

السادس : لعل التعدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها موضوعة في اعلاء كلمته ليتال من دولته خطأ .

السابع : لعلهم استهانوا به أولا وخافوه آخر ا لشدة شوكرته أو شغلهم ما يحتاجون اليه في تهويم ميشتهم عنه .

الثامن : لعله عورض ولم يظهر لما منع . أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطعموا آثاره . ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق . الجواب الاجمال :-

ما قررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لاتنافي العلم المادى . والتفصيل . من الاول : أفانينا أن لا مؤثر في الوجود الا الله . والمحور ونحوه الا ان يبلغ حد الاعجاز كفلق البحر و احياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر وان بلغ فما دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر أيضا . أو معه فلا بد من ألا يخلق الله على يده . أو أن يقدر غيره على معارضته . والا كان تصديقا للكاذب وانه محال .

وعن الثاني : أن لا خالق الا الله .

وعن الثالث : أن من جوزها فقال بعضهم - منهم الأستاذ أبراسحق - :

لا تبلغ درجة المعجزة . وقيل لا تقع على التقصد .
وقال القاضي : تجوز اذا لم تقع على طريق التنظيم والخيلاء لأن ذلك
ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها م دعوى الولاية دون النبوة .
وعلى التقادير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر
وعن الرابع : أنا لا نقول بالفرض بل نقول ان خلقها يدل على تصديق
له قائم بذاته .

وعن الخامس : قد مر امتناع الكذب عليه .
وعن السادس : اذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في
قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه .
وعن السابع : يعلم طادة المبادرة الى معارضة من يدعى الافراد بأمر
جليل فيه التفوق على أهل زمانه واحتسابهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم
وعدم الاعراض عنها بحيث لا يقترب له أحد والتدح فيه سفسطة . وحيثئذ
فدلالاته من جهة الصرفة واضحة .

وعن الثامن . كما علم بالعادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به
يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتمال
في الجيم ، فلو وقت معارضة لاستحال مادة اخفاؤها مطلقا .

السادسة : من قال : العلم بمحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا
بالتواتر ، ولكنه لا يفيد العلم ، لوجوه :

الاول : أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل
اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد .

الثاني : أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز إعادة المائة
للعلم أجاز إعادة التهمة والتسعين له قطعا ولم يحصر في عدد وادعاء الفرق بحكم
فلنفرض طبقة لا تقيده ، ثم زيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد بالغا ما يلزم

الثالث : لو أوجب التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد واللازم منتف .
بيان الملازمة : أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا ، بل يحصل بخبر
واحد بعد واحد ، فالوجب له هو الخبر الأخير .

الرابع : شرطه استواء الطرفين والواسطة ، ولا سبيل الى العلم به
الخامس : ان التواتر غير مضبوط بعدد ، بل ضابطه عندك حصول العلم
به ، فائبات العلم به مصادرة .

وجواب الأول : من مساواة حكم النقل لحكم كل واحد ، لما يروى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد .

والثاني : أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه . وقد يخلقه
بعدد دون عدد ؛ وكيف وأنه يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين .

والثالث : أما عندنا فلا أنه بخاق الله . وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الأخبار أسباب معدة وهي قد لا تجتمع المحبب فالحركة للحصول في المنتهى
ثم انا نجد من آتقنا ان الخبر الأول يفيد ظنا ويقوى بالثاني والثالث إلى
ما لا أقوى منه ؛ فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله .

وعن الرابع والخامس : أنا ندعى العلم الضروري الخاص من التواتر الواقع
على شرطه . لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر .

السابعة : من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا : تتبعنا للشرائط
فوجدناها ممكنة على ما لا يوافق العقل والحكمة ، فعلينا أنها ليست من عند
الله وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ؛
والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن ؛ وتكليف الأفعال الشاقة . كفى العيان
وكثرة بعض المواضع والوقوف ببعض السمع في بعض والطواف ببعض
مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التمرى وكشف الرأس والرس إلى رمي .
وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأفعال . وكنتم تنظر إلى الحرمة الشوهاء

دوت الامة الحسنة وكهرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين مع
استوائهما في المصالح والمفاسد الجواب : بعد تسليم حكم العقل فغاياته عدم
الوقوف على الحكم ولا يلزم منه عدمها ولعل مصلحة استأثار الله بالعلم بها ،
على أن في التنبؤ لا تعلم حكمته تطويها لنفس الاية وملسكافرها فيها فيه
الحكمة وزياذفاتلا في التعرض للنواب أو العقاب

المقصد الرابع : في اثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسائل :

المسلك الأول - وهو العمدة : أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على
ده ما الأول في فتاواه تواتر الحق بالبيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره
الكلام في القرآن : اما انه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي كثيرة .
وأما أنه لم يعارض فلائنه لو عورض لتواتر سبها والخصوم أكثر من حصص
اليطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه . وأما انه حيثئذ يكون
معجزة فقد مر ، والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل
المقدم ولنسلكم لأن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصول :

الفصل الأول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه

فقيل هو ما اشتمل عليه من : ١- علم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في
مطالمة ومقاصعه وفواصله وعاليه ، ومن المعترلة . وقيل كونه في الدرجة العالية
من البلاغة التي لم يعهد مثلها ، وعليه الجاحظ قالوا : البلاغة التعبير باللفظ
الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان وهل رتب البلاغة متناهية ؟
والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ، ثم أصل البلاغة في القرآن
متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام ، وأما كونه في
الدرجة العالية غير المعتادة وهذا يحصل الاعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان أنه
الغاية فيها ، فلان من تنبه القرآن وجد فيه ضروباً من افادة المعاني الكثيرة
باللفظ القليل ، وضروب التأكيد ، وأنواع التشبيه ، والتخييل والاستعارة وحسن

المطالع ، المقاطع ، والتواصل والتقديم والتأخير ، والفصل والوصل اللائق بالمقام ، وتمريه عن اللفظ الفث والفاذ والفاود ... الى غير ذلك بحيث لا يرقى المتصفحه المميز نوعا منها الا وجاهه فيه أحسن ما يكون ، ولا يقدر أحد من البلغاء وان استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه وربما لو رام غيره لم يواته ، ومن كان أعرف بالمرية وفنون بلاغتها كان أعرف بأعجاز القرآن . وقال القاضي : هو مجموع الآمين . وقيل هو اخباره من القتب نحو : وم من بعد غلبهم سيطلبون ، وذلك كثير . وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقيل بالصرقة ، فقال الأستاذ والنظام : صرفهم الله من قدرتهم ، وقال المرتضى : بل سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضه .

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتعصبي عنها .

قالوا وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه . واختلافكم فيه دليل خفاؤه . ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز . أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل سيبا بعد سماعه . وأيضا لحافات مسيلة على وزنه . وأما البلاغة فلوجوه .

الاول . اذا نظرنا إلى أبلغ خطبة لخطباء وقصيدة لدمراء ، ثم قمناه إلى أقصر سورة من القرآن وزعموا التجدي بها ويتناولها قوله تعالى « فأثروا بسورة من مثله » لم نجد الفرق بينا ، بل ربما زعم أن الأنصح معارضها . ولا يد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد تغلب منه الرية .

الثاني : بأن الضعافة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن القامحة والمعوذين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به فلم يختلفوا .

الثالث . أنهم عند جمع القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآية لم يضرها

في المصحف الا بينة أو بين ، والتقرير مامر .

الرابع : لسكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ، ولا بد في كل زمان من فائق أبنائها ، فلعل محمدا كان أفصح أهل عصره ، ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزا ، وهو ضروري البطلان .
وأما مذهب للقاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا .
وأما الاخبار بالغيب فلوجوه .

الأول . أنه جائز كرامة الا أن يتكرر إلى أن يصير معجزا ، ومراتبه غير مضبوطة ، فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز ؟

الثاني . أنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقا .

الثالث : أنه يلزم حينئذ الا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزا .

وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه .

الأول . قال « وما علمناه القمر » ، وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله « ويخزهم وينصركم عليهم ويغفر صدور قوم مؤمنين » سبا إذا تصرف فيه بأدنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير .

الثاني : أن فيه كذبا إذ قال « ما فرطنا في الكتاب من شيء » « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ولا شك أنه لا يعمل على أكثر العلوم .

الثالث : أن فيه اختلافا إذ فيه الحسن نحو « ان هذان لساحران » ، قال عثمان إن فيه لحنا ، وستقيمه العرب بالمتهم .

الرابع . فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن ، وكقصة موسى وعيسى كذلك ، وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة طامة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد ؟

الخامس . انه نفي عنه الاختلاف حيث قال . « ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه هل كونه من عند الله ، ثم نجد فيه اختلافا كثيرا . لأنه إما في اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان ، والكل موجود فيه : أما تبديل اللفظ فنل كالصوف المنقوش بدل « كالمهن » وفامضوا إلى ذكر الله بدل « فاسموا » وفكانت كالحجارة بدل « فهي كالحجارة » والمارقون والمارقات بدل « والمارق والمارقة » .

وأما تبديل التركيب فنصو : « ضربت عليهم المسكنة والقلة » بدل « القلة والمسكنة » ونحو جاءت سكرة الحق بالمرث بدل « الموت بالحق » .

وأما الزيادة والنقصان فنصو « الذي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم » « وله ثمع وثمعون نعمة أنثى » .

وأما في المعنى : فنصو « ربنا بأعد بين أسفارنا » و « ربنا بأعد بين أسفارنا » والأول دماء والثاني خبر ، و « هل يستطيع ربك » بالغبية وضم الباء ، وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء .

السادس : أنه يوجد في كثير من الخطب والتقصائد الطوال ، بحيث لو تلخيصها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطعة ، فضلا عن التناقض والاختلاف ، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها .

وأما بالقول بالصرفه فلوجود :

الأول : الإجماع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز ، ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا ، بل عجزا عن القيام الثاني : لو سلموا القدرة لتناقضوا به مادة ولتواتر ذلك ، لأن قيل : إن عالم يتذاكروه لئلا يصير حجة عليهم . قلنا . إن كمال ذلك . موجبا لتصديقه امتنم مادة توافقوا الخلق للكثير على مكابرتهم وإن لم يكن موجبا بل احتمال المحر وغيره مثلا لتناقضوا به وحلوه عليه .

الثالث . كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدى به فانهم لم يتحدوا بانقضاء مثله بل بالاثبات به .

والجواب : قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء ، قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في أحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ، ولا خفاء في أنه بما فيه من البلاغة والنظم القريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علمًا وعملاً معجز . وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس إذا لم يكن معجز بالنظر إلى أحد ما يئنه يلزم أن لا يكون معجزاً بمجملتها ولا بمجمعة منها . وكأى من بليغ يقدر على النظم أو الشعر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع ، وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت لكل .

هذا : وانا نختار أنه معجز ببلاغته . وأما الشبه فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به ؛ ولقد لم يعارض ، وغيرهم سوى من ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها .

ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور عن سواء المبيل ؛ وأيضاً فيكفينا كون القرآن بمجملته أو يسوره الطوال معجزاً . قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضت هذا الكلام على خطيب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها .

وعن الثانية : أن الأحاد لا تعارض القاطم ، ثم انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد وبلوغه في البلاغة حد الاعجاز ؛ وأما البسطة فالاختلاف في كونها آية من كل سورة لاقى كونها من القرآن .

وعن الثالثة . أن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير ؛ فإن النبي كان يواظب على قراءته في صلاته . هذا وإن الخبر المصروف بالقرآن قد يفيد

العلم وهو المدمى ولا علينا أن تثبت بالتواتر أو بالقرائن . ثم لا يضر عدم أصابة الآية والآيتين .

وفى الرابعة : أن المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يطلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى فيفقون فيه على الحد المعتاد ؛ حتى إذا شاعروا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله ؛ وذلك كالسحر فى زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تحييل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلبت تمبانا يتلقف سحرهم القوي كانوا يأفكونه علموا أنه خارج عن السحر فأمنوا به ، وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرم القوي يعلمهم السحر ، وكذا الطب فى زمن عيسى ويعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الآفة ليس حد الصناعة بل من عند الله ؛

هذا والبلغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها مخارج حتى علقوا القصائد المبع يباب الكعبة تحديداً بمعارضتها ؛ وكتب الحبر تفهيد بذلك ، فلما أتى بما عجز عن مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته ، حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ، ومنهم من أسلم على نفرة منه الصغار ، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركبة التى هى ضحكة للعقلاء وبمنهم ومن الآكثرون - من عدل إلى المحاربة وتعريض النفس والمال للمعارضة فلم أن ذلك من عند الله قطعاً . سلطنا لكن لم لا يكون معجزاً بالاختيار عن الغيب

وحد المعجز منه تقضى به العادة وقد بلغ فى القرآن ذلك المبلغ ولما الآن لتفصيله . وبه خرج جواب الشبهتين : سلطنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف . وأما الشبه : فالجواب .

عن الأول : أن ما فى القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغيير ما : من إضجاع أو زيادة أو نقصان ؛ ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد

دويه ؛ وما يقيم من ذلك في شر البلاء اتفاقاً على العذو لا يمد شعرا ولا فاعله
شاعرا . ومن قال للسلامه : أدخل الموق واشتر اللحم والطبخ ، لم يمد بهذا
القدر شاعرا ضرورة .

وعن الثانية : أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم
المعصوم بما يحتاج اليه في أمر الدين .

وعن الثالثة : أن لتكرار فوائدها : منها زيادة التثنية ، ومنها إظهار القدرة
على إيراد المعنى الواحد بعبارة مختلفة في الابهام والاطناب ، وهو إحدى شعب
البلاغة ، وأما قوله إن هذا لساحران فقل غلط من الكاتب ولم يقرأ به ، وقيل لغة نحو :
« إن أباه وأبأ أباه » قد بلغا في المجد غايتها ،

وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كإفعل في الدين . وقيل ضمير الشأن
مقدر ههنا واللام تدخل خبر المبتدأ .. إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب
العربية ؛ وقول عثمان إن فيه لحنا أي في الكتابة ؛ وأما قوله تلك عشرة كاملة فندفع
لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالصبة تمامها .

وعن الرابعة : أن ما نقل منه أحادا فردود ، وما نقل متواترا فهو مما قال
الرسول عليه السلام « أزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » .

وعن الخامسة : أن المراد الاختلاف في البلاغة ، فإن الكلام الطويل ونو
من أبلغ شخص لا يحل عن غث وسمين وركبك ومتين مادة ؛ أو المراد اختلاف
أهل الكتاب فيما أخير عن القصص لعدم ثبوتها عندهم ؛
وأما المعرفة فنقول : بأن الأعجاز ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن
معجزا وأيا ما كانت يحصل المطلوب .

الكلام في سائر المعجزات ، وهي أنواع :

الأول : انفاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى : إقربت الساعة وانفق

الثاني : كلام الجمادات ، قال أنس : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفنا من حمى فصبحن في يده حتى سمعنا التميعيم يقول جعفر بن محمد الصادق من آية : أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأناه جبريل عليه السلام يطبق فيه رمان وعنب فصبح ذلك العنب والرمان ولما دعا لعباس وأهله آمن له أسكفة الباب وحيطان البيت ؛ ولما طلب الأعرابي منه الفاهد على نبوته دعا الشجرة وهى على شط الوادى فأقبلت تحمد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ؛ وكلام القراع المسمومة مشهور .

الثالث : كلام الحيوانات العجم : شهد له القتب بالنبوة ، والطبية التى ربطها الأعرابي سألته الاطلاق لترضع خلفها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأله الأعرابي أن يطلقها فأطلقها فأنطلقت وهى تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة فى كتب المير .
الرابع : حركة الجمادات : منها قصة الشجرة ، وما روى ابن عباس أنه قال لأعرابي : أرأيت لو دهرت هذا المذق فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع . ونحنين الجذع اليه معهود .

الخامس : إصباح المخلق الكثير من الطعام القليل .
السادس : نبوح الماء من بين أصابعه ، روى أنس
السابع : إخباره بالغيب : فنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة . ومن بحث عن هذا المجلس وجده كثيراً .
ثم تقول : كل واحد من هذه وإن لم تتواتر فالتدوير المشترك بينها متواتر كفضاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف .

المحك الثاني - وارتضاء الجاحظ والنزال - الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ؛ وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ، وإقدامه

حيث يحجم الأبطال ؛ ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة ؛ وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها - مما لا يحصل إلا للأنبياء ؛ فلا يرد ما يحكى عن أفضل الحكماء من الأحناف المعجبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة .

المسلك الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته - عليه السلام - في التوراة والانجيل . فان قيل : إن زعمهم بحجى صفته مفسداً أنه يحكى في السنة القلانية في البلدة القلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبى فباطل ، لأننا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك ؛ وأما ذكره مجعلاً فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد . قلنا : المعتمد ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الآخر للتكثرة وزيادة التقرير .

المسلك الرابع : - وارتضاء الامام الرازى - أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنى بعثت بالكتاب والحكمة لأنهم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم باليمان والعمل الصالح : فعمل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ؛ ولا معنى للنبوة إلا ذلك وهذا قريب من مسلك الحكماء .

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان : -

أحدهما : القادحون في معجزته كالتنصاري وقد مر ما فيه كفاية .

وثانيهما : لليهود إلا العيسوية فانهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة

لا إلى المخلق كافة ، واحتجوا بوجهين :

الأول : أن نبوته تقتضى نسخ من قبله باتفاق منكم ، لكن النسخ محال ، لأن بدل على الجبل أو البداء ، وكلاهما محال على الله تعالى ، يانه : أنه لو كان فيه

مصلحة لا يعلمها طليحل ، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهلها بلا سبب ثانياً فالبداء . والجواب : أنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا ، وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصلح يختلف بحسب الأوقات ، كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت ، فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم وفي آخر ارتقاعه ، وكيف والحكوم عليه هنا ليس بممتنع .

الثاني : أن موسى نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً ، بيانه : أنه تواتر عنه « تمسكوا بالميت مادامت السموات والأرض » وأيضاً إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما ، والأخيران باطلان . أما الثاني فانه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تتوغل الدواعي على تقلها سبباً من الأعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك أقوى حجة له فيه . وأما الثالث فلا أنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وإنه معلوم الانتفاء لتكرره إلى أوان النسخ ، والجواب : من ترار ذلك عن موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواتراً . وأما التريديد فتختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور النسخ وإنا لم نقل تواتراً إما لقلة الدواعي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم ؛ وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائم دينهم إلى أقل القليل من لا يحصل التواتر بنقله .

المقصد الخامس : في عصمة الأنبياء . أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يملكونه عن الله . وفي جواز صدوره عنهم على سبيل الموهو والنسيان خلاف :

فمنه الأستاذ وكثير من الأئمة ، لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وجوزه القاضي مصيرامنه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة .

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره

أما الكفر : فأجمت الأمة على عصمتهم منه ؛ غير أن الأزارقة - من

الخوارج - جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر . وجوز القيمة إظهاره
تقية ، وذلك بغضه إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
وكثرة المخالفين

وأما غير الكفر : فلما كبر أو صغار ، كل منهما إما محمدا وإما سهوا
أما الكبار محمدا فنعمه الجمهور ، والاكثر على امتناعه محمدا . وقالت المعتزلة -
بناء على أصولهم - : يتمتع ذلك عقلا ، وأما سهوا فجوزوا الاكثر .
وأما الصغار محمدا : فجوزوا الجمهور إلا الجبائي ، وأما سهوا فهو جاز اتفاقا
إلا الصغار الحسية كسرفة حية أو لقمة ؛ وقال الجاحظ : بشرط أن يلبسوا
عليه فينتهوا عنه ، وقد تبه فيه كثير من المتأخرين وبه يقول . هذا كله
بعد الوعي ،

وأما قبله فقال الجمهور : لا يتمتع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دالة
للمعجزة عليه ولا حكم للعقل ؛ وقال أكثر المعتزلة : يتمتع الكبيرة وإن تاب منها
لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة . ومنهم من
منع مما ينفر مطلقا كهمر الأمهات والتجوز في الآباء ، والصغار الحسية دون
غيرها . وقالت الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد
الوعي ١٩ . - لنا وجوه : -

الأول : لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ، وأنه واجب للاجماع وقوله
تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » .
الثاني : لو أذنبوا ردت شهادتهم إذ لا شهادة لقاسق بالاجماع ، وقوله
تعالى : « إن جاءكم قاسق بنبا فتبينوا » ، واللازم بطل بالاجماع ، ولأن من
لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
إلى يوم القيامة .

الثالث : إن صدر عنهم وجب زجرهم ، لمعوم وجوب الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر ، وإيذاؤهم حرام إجماعاً ، وقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله . . » الآية ؛ ولعلوا تحت : « ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم » ، وقوله « ألا لعنة الله على الظالمين » ، وقوله لوما ومذمة « لم تقولون مالا تعملون » و« أتأمرون الناس بالبر وتقضون أنفسكم »

الرابع : ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة ، إذ يضاعف لهم العذاب ، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية ، ولذلك ضوعف حد الحر ، وقيل لنساء النبي « لمتن كأحد من النساء » ، « من يأت منكناً بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب » .

الخامس : ولم ينالوا عهده تعالى لقوله « لا ينال عهدي الظالمين » وأى عهد أعظم من النبوة .

السادس : ولكانوا غير مخلصين ، لأن الذنب باغواء الشيطان ، وهو لا ينوي المخلصين لقوله تعالى : « لا غوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم واسحق ويعقوب : « إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » ، وفي يوسف : « إنه من عبادنا المخلصين » .

السابع : قوله تعالى : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين » ، فالذين لم يتبعوه إن كانوا من الأنبياء فذاك ، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى ، أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم »

الثامن : أنه تعالى قسم المسكاتين إلى حزب الله وحزب الشيطان ، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خامسين لقوله تعالى : « ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » .

التاسع : قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب : « إنهم كانوا يسارعون في الخيرات » والجمع المحلى بالآلف واللام للعموم ، وقوله : « وإنهم

عندنا لمن المصطفين الأخيار . وما يتناولان جميع الافعال والتروك ، لصحة الاستثناء ، فهذه حجج العمدة ، وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع - وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا - ليست بالقوية .

واحتج المخالف بقصص الانبياء توهم صدور الذنب عنهم . والجواب إجمالا : أن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها ، لأن نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء ، وما ثبت منها تواترا . فما دام له محل آخر حملناه عليه ونصرفه من ظاهره ، لدلائل العمدة ، وما لم نجد له مبعضا حملناه على أنه كان قبل البعثة ، أو من قبيل ترك الاولى ، أو صفات صدرت عنهم سهوا ولا ينفى تسميته ذنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم ، اذ لعل ذلك لعلة عندم أو أن قصدوا به هضا من أنفسهم . ومن جوز الصفات عمدا فله زيادة فصحة . ولنفصل ما أجلناه تفصيلا :

فيه قصة آدم . عليه السلام . وتفيقهوا في التمسك بها من ستة أوجه :

الاول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » مؤكدا بقوله : « فعصى »

الثاني : قوله تعالى : « فآبأ إليه » ولن تكون التوبة الا عن الذنب

الثالث : مخالفته النهي من أكل الشجرة .

الرابع : قوله تعالى : « فتكونا من الظالمين »

الخامس : قوله تعالى : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنقر لنا وترحمنا لكوننا

من الظالمين » .

السادس : قوله « فآبأها الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه » قلنا

كيف يدعى أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا ؟ وهل كان الاجتباء بالنبوة الا

بعد تلك القصة ؟ ، وهل الوقعة في الانبياء بمنزل هذا الظاهر دفعه الا

لعمه والجهل المفرط ؟ .

وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل

منها زوجها ليتمكن اليها فلما تشاها حملت حلاً خفيفاً .. الآية) .
والجواب . أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش ، والنفس الواحدة قصى
وجعل منها زوجها . أى جمالها عريسة من جنسه ، واشتراكها . تصبهما
أبناءهما بعيد منافع وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى ، فليس الضمير في
جمالها لآدم وحواء ، وإن صح أنه لآدم ، فأين الدليل على الشرك في
الالوهية ؟ ولله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
إلى الله تعالى وذلك غير داخل تحت الاختيار ، أو لعله قبل النبوة .

ومنه قصة إبراهيم عليه السلام ، وأظهر ما يوم القنب أمران : -
الأول . قوله « هذارى » ، ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في
معرفة الله وكفى بينه وبين النبوة ١٩

الثاني . قوله (رب أرني كيف نجى الموتى) ، والشك في قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من العلمانية ما ليس في علم اليقين
فإن لهم بأحداث الوسواس والفتاوى سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون
عين اليقين . . هذا وقد قل ابن عباس . كان الله وعد أن يبعث نبياً يحى
بدعائه الموتى ، فأراد أن يعلم أهو هو ؟ ، كيف والشك في قدرة الله تعالى
كفرو أنتم لا تقولون به ١٩

ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه
الأول . قوله . « فركزه موسى ففضى عليه » ولم يكن قتله بحق ، لقوله .
« هذا من عمل الشيطان » وقوله . « رب إني ظلمت نفسي » وقوله « فعلتها إذا
وأنا من الضالين » . الجواب . أنه كان قبل النبوة .

الثاني . أنه إذن لهم في إظهار السحر ، لقوله . « ألقوا ما أنتم ملقون »
الجواب أنه لم يكن حراماً حينئذ ، أو علم أنهم يلقون إذن لهم أم لا ،
بدليل . ما أنتم ملقون . أو أراد إظهار معجزته ولا يتم إلا بذلك فكان واجباً
أو أراد إن كنتم محقين ، نحو . فأتوا بسور من مثله . إلى قوله . إن كنتم صادقين .

الثالث . «وَأَتَى الْإِلَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ» ، وهارون كان نبياً كان كان له ذنب فذاك هو المطلوب ، والافيدأوه ذنب . الجواب . لم يكن ذنبه على سبيل الايذاء ، بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال ؛ فخاف هارون أن يعتقد بنو اسرائيل خلافه لموه ظنهم بموسى .

الرابع . قوله «لخضر . لقد جئت شيئاً امراً ، وشيئاً نكراً . قلنا من حيث الظاهر أو أراد عجباً وفعل الخضر لم يكن منكراً .

ومنه . قصة داود ، والقصة مختلفة للحشوية ، اذ لا يليق ادخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام ، بل تصور قوم قصره للايقاع به ، فلما رآوه ممتطيًا اخترع أحدهم الغصومة ، ونسبة الكذب الى العصوص أولى من نسبتها الى الملائكة .

ومنه ، قصة سليمان من وجهين :

الاول ؛ اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الآتية ، الجواب ؛ لا دلة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فونها بالنسيان لم يكن ذنباً ؛ وقوله أحبيت حب الخير مبالغة في الحب ؛ وعن ذكر ربي أى بسببه لا بالهوى ، لأن رباط الخيل بأمره ، ووقفق مصححاً ، معناه ؛ مع رذؤوسها وأعناقها إكراماً لها ، وحله على فطنها ضعيف ، اذ لا دلة لفظ عليه ، ورجوع ضمير (توارت) الى العنص .

أبعد المحتملين

الثاني : واتقد فتنا سليمان ، الجواب : التي عليه السلام قال سليمان : أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولداً يقاتل في سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ؛ ولو أنه قال : إن شاء الله ، كان كما قال ، فالابتلاء أعانك لترك الاستثناء . وقيل . مرض حتى صار كجسد بلا روح . وقيل ولده ولد فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر الصحاب أن يحمه وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ، فأتى على كرسيه الثالث . قوله . هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي حمد الجواب .

مصحح كل نبي من جنس مايفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك أوأراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين أوأراد الملك العظيم مع القناعة .

ومنه . قصة يونس . والجواب . لعل غضبه كان على قوم كفره فظن أن لن تقدر عليه . أى لن تضيق عليه . وإني كنت من الظالمين أي لنفسى بترك الأولى . ولا تكن كصاحب الحوت ، أى فى قلة الصبر .

ومنه . قصة نبينا ﷺ . والاحتجاج بها من وجوه .

الأول . ووجدك ضالاً فهدى . الجواب . أنه قبل النبوة ، أو ضالاً فى أمور الدنيا ، لقوله . « ملضل صاحبكم » ر .

الثانى . ملووى أنه قرأ بعد قوله . « أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » تلك الغرائق العلى . منها الشفاعة ترنجى « فأتاه جبريل وقال . تلوت على الناس ما لم ألقه عليك ، فنزل . « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا قمى ألقى الشيطان فى أمنيه » الخ . الجواب . أنه من إلقاء الشيطان ، وإلا كان ذلك كفراً . وأيضاً . ربما كان قرآناً وتكون الإشارة إلى الملائكة فليسخ تلاوته للإيهام . أو المراد مايتضمنه بوسوسة الشيطان . أو هو استهزام إنكار .

الثالث . قصة زيد وزينب . الجواب . أنه بأمر الله تعالى لنمخ ماكان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأعداء ؛ وإنما أخفى فى نفسه ذلك ، خوفاً من طعن المنافقين فقبل له . « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . وقيل ؛ كانت أبة حمة للنبي عليه السلام ولمعت أن يتزوجها النبي ففشرت على زيد فطلقها ؛ وما يقال إنه أحبها فما يجب صيانة النبي عن مثله يؤيد صح قيل القلب غير مقدور وفيه اجتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذراً من الخيانة فى الرضى أو التعرض للطن .

الرابع . ماكان للنبي أن يكون له أسرى . إلى قوله ؛ عذاب عظيم ، الجواب

أنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية
الخامس ؛ عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ والعفو ، إنما يكون عن الذنب .
الجواب : أنه تلطف في الخطاب وإلا فلا عتاب بعد العفو ، وقلنا ذلك بترك
الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية

السادس : ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ، الجواب ؛ قبل النبوة
أو ترك الأولى أو القتل الذي كان عليه من الغم لاصرار قومه
السابع قوله . (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) و (واستغفر
لذنبك) و (لقد تاب الله على النبي) . الجواب : أنه قبل النبوة ، وحله على
ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة لفظ عليه . أو ترك الأولى . أو نسب
إليه ذنب قومه . وأما ما يقال أن المصدر مضاف إلى المفعول ، فالمعنى ذنب
قومك اليك فلا يخفى ضعفه ، فإن ذلك في المصادر المتعدية .

الثامن : قوله (عبس وتولى أن جاءه الأعمى) . الجواب . أنه ترك الأولى
كما يليق بجلاله العظيم
التاسع : قوله (ولا تطرد الله) . يرد عليهم بالخذاعة والعش . الجواب . النهي
لا يدل على الوعود .

العاشر : يأبى الله ولا يأبى الرسول بلغ ما أنزل إليك . الجواب مامر
مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب المصحة .
الحادى عشر : لنن أشركت ليحيطن . عمك ، الجواب الشرطية لا تقتضى
تحقق الطرفين ، أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات إلى الناس ، أو المراد
بالخطاب غيره ، قال ابن عباس رضى الله عنهم ، نزل القرآن على ،
إياك اعنى فاسمى بإجارة .

الثاني عشر : فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ، الجواب

شرطية ، والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته اولمعرفة
كيفية نبوة سائر الانبياء

واعلم أنا انها طولنا في مثل هذا ليعلم ان مصالة نبيان الانبياء وتعهدهم
الصغائر لا تقام في تقياً او اثباتاً مع قيام الاحمال العقلية ؛ اذ لو فرض تقيضه
لم يلزم منه محال لقائه وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك

المقصد السادس : في حقيقة العصمة . وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنباً ،
وعند الحكماء . ملكة تنم عن التفجور وتحصل بالملم بمطالب المعاصي
ومناقب الطاعات ، وتتأكد بتناهي الوحي بالأوامر والنواهي ، والاعتراض على
ما يصدر عنهم من الصغائر . وترك الأفعال ، فان الصفات النفعانية تكون
أحوالاً ثم تصير ملكات بالتدريج .

وقال قوم . تكون خاصية في نفس الشخص ، أو في بدنه ، يمتنع بمبديه
صدور الذنب عنه . ويكذبه . أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك ، وأيضاً
فلا جماع على أنهم مكافون بترك الذنوب مثابون به ، ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم
لما كان كذلك ، وأيضاً فقله « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » ، يدل على
مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية ، والامتنياز بالوحي لاغير .

المقصد السابع : في عصمة الملائكة . وقد اختلف فيها فللناني وجهان .
الأول . ما حكى الله عنهم من قولهم . « أتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » . ولا يخفى ما فيه من وجوه
المعصية ، إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ، وفيه العجب وتزكية
النفس ، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجاء بالظن واتباع الظن في مثله غير جائز ، وفيه
إنكار على الله فيما يفعله ، وهو من أعظم المعاصي

الثاني : إبليس حاس وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله « فمجدد
الملائكة كلهم أجمعون الا إبليس » وبدليل أن قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة
اسجدوا » قد تناوله والا لما استحق الأثم ، ولما قيل له ما منعك أن لا تسجد

اذ أمرتك ؟

والجواب :-

من الأول : أنه استفصار عن الحكمة ، والغبية اظهار مثالب المتعصب ، وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه ، وكذلك التذكية ، ولا رجم بالظن ، وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بشيره

وعن الثاني : أن ابليس كان من الجن ، وصح الاستثناء وتناوله الأمر الغلبة وكون طائفة من الملائكة مسميين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه يأباه

ولم يثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) و (يمشحون الليل والنهار لا يفترون) و (يحافظون دينهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) والجواب انما يتم ذلك اذا ثبت عمومها أعياننا وازمانا ، ومعاصي ، ولا تطلع فيه ؛ وان الظن لا يفتنى في مثله من الحق شيئا .

المقصد الثامن في تمثيل الانبياء على الملائكة ؛ لانزاع في أهم افضل من الملائكة السفلية ، انما النزاع في الملائكة العلوية ، فقال أكثر أصحابنا الانبياء افضل ، وعليه الغلبة . وكانت المعتزلة والحليي . منا . الملائكة افضل ، وعليه القلافة . احتج أصحابنا بوجوه أربعة :-

الاول : قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وأمر الادنى بالمجود للافضل هو السابق الى التهم ، وعكسه على خلاف الحكمة . لا يقال السجود يقيم على انحاء فلعله لم يكن سجد تعظيم . لا أنا قول « أرايتك هذا الذي كرمت على » ، و « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » يدل على أنه اسجد تكرامة وينفى سائر الاحتمالات

الثاني : قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » والعالم افضل من غيره لأن الآية سبقت لذلك وقوله « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

الثالث : أن البشر هوائى عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الفاضلة لأوقاته ، وليس للملائكة شئ من ذلك ، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الأخلاص وأحق ، فتكون أفضل ، لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحزها » أى أشقها .

الرابع : الانسان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة فبعضه له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ، ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى . أولئك كالأنعام بل هم أضل . وقوله . إن شر العوالم عند الله . الآية . وذلك يقتضى أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة . احتج الخصم . بوجوه عقلية وعقلية . أما العقلية فسته . الأول : الملائكة أرواح مجردة كالآلهة بالفعل بخلاف المخلوقات والتمام لكل من غيره .

الثاني : الروحانيات متعلقة بالهيكل الملوحة والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام . السفاية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام الثالث : الروحانيات مبرأة من الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرووكها الرابع : الروحانيات نورانية لطيفة والجمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مائنة .

الخامس : الروحانيات قوية على أفعال كالأزول والسحب لا يلحقها بذلك فتور . بخلاف الجمانيات

السادس : الروحانيات أعلم لأحاطتها بما كان في الأعمار الأول وبما سيكون . في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة ، وعلومهم كلية عقلية فطرية آمنة من الخطأ ، والجمانيات بخلافه .

والجواب : ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التي لا نعلمها ولا نقول بها .

وأما التقلية فمبعدة : —

الأول : قوله تعالى . ولا أقول لكم إني ملك . فإنه في معرض التواضع والجواب : لانلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ، والذين كذبوا بآياتنا يحسمهم العذاب بما كانوا يفسقون ، والمراد قريش . استعجلوه بالعذاب فكما به فزت : لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك . يانا لأنه ليس له ازال العذاب من خزائن الله ، ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على ازال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحي الموثقات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى . فبين حديث الأفضلية ؟

الثاني : قوله تعالى : منها كما وبكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما فيها عنه بأن المقصود بالمنم قصور كما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف والجواب : انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقاواً كل قوة فنانها مثل ذلك وخيل اليهما أنه الكمال والفضيلة

الثالث قوله تعالى : ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لأننا أقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دوني .

الجواب : أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فأنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم فلما لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الألوهية . فالمسيح أولى بذلك . وليس ذلك من الأفضلية في شيء . الرابع قوله تعالى : ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته . والمراد بكونهم

عنده ليس القرب المكافئ . بل قرب العرف والرتبة . وأيضا : لجهله دليلا على أنهم اذا لم يستكبروا ففهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم
الجواب : المعارضة بقوله . في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، ويقول الرسول حكاية عن الله . أنا عند المنكسرة قلوبهم . وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده . وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لا أفضل الخامس : ان الملائكة مطعوا الانبياء قال تعالى : طعه عديد القوى . وقال : نزل به الروح الأمين . على قلبك . والمعلم أفضل

الجواب . أنهم المبطلون والمعلم هو الله السادس : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالتمية الى أمته فتكون أفضل
الجواب : فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس لما أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه

السابع : اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والفصول لا يقدم على سبيل الاطراد
الجواب : أن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الايمان فان وجود الملائكة أخفى لا ايمان به أقوى

المقصد التاسع : في كرامات الاولياء وأنها جائزة عنه لا واقعة خلافا للاستاذ أبي اسحق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعزلة . لنا : أما جوازها فظاهر على أصولنا ؛ وأما وقوعها فلقصة مريم ، وقصة آصف ، وقصة أصحاب الكهف ، وشيء منها لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة القوى والتحدى احتج من لم يميز الخوارق بما مر بجوابه ، ومن جوزها وأنكر : احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسب انبيائها . والجواب : أنها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة وعدمه

المرصد الثاني : في المعاد . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في إعادة المعلوم ، وهي جائزة عندنا ، خلافاً لفلاسفة ،
والتناسخية ، وبعض الكرامية ، وأبى الحسين البصري ؛
لنا : أنه لا يمتنع وجوده الثاني لقائه ولا هوازمه . والالم يوجد ابتداء ؛ فإن
قيل : العود أخص من الوجود . ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص .
ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم . قلنا : الوجود أمر واحد لا يختلف
ابتداءً وإعادةً . وكذلك اليجاد إذا يتلازمان . امكاناً ، ووجوباً ، وامتناعاً ،
ولو جوزنا كون الشيء ممكنًا في زمان ممتنع في زمان آخر معللاً بأن الوجود
في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومقايير للوجود في الزمان الأول
بحسب الإضافة لجواز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب . وفيه مخالفة لبديهة
العقل ، واغناء للعوائد من المحدث ، وسد لباب اثبات الصانع ؛
ويمكن أن يقال : إعادة أهون من الابتداء . وله المثل الأعلى . لأنه استفاد
بالوجود الأول ملكة الانصاف بالوجود .

والخصم يدعى الضرورة قارة . ويلتجى الى الاستدلال أخرى .
أما الضرورة فقالوا : تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله . فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه ؛
وأما الاستدلال فهو من وجوه .

الأول : إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
فيلزم أن يعاد في وقته الأول ، وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ . فيكون
حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد . هذا خلف .

الجواب : إنما لللازم إعادة عوارضه المخصصة والوقت ليس منها ضرورة
أن زياد الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي
وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مم قيد كونه في هذا الزمان غير

الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمي ، والتغاير إنما هو بحسب
القدح دون الخارج ؛

ويحكي أنه وقم هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا على
التغاير . فقال له : إن كان الامر على ما زعم فلا يلزمنا الجواب لآتي غير من كان
يباحثك فبهت وماد الى الحق ، واعترف بعدم التغاير في الواقع ؛ ولئن سلمنا
أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلتم : إن الواقع في
وقته الأول يكون مبتدأ وإنا يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه .
الثاني : لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنقرضه موجودا
وحيث لا يتميز المعاد عن المتألف ويلزم الاتينية بدون الامتياز وهو ضروري
البطلان .

الجواب : من عدم التمايز . بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ
مع التماثل . وكل اثنين يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما
مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد .

الثالث : الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال المدم وأنه محال .
الجواب : على أصل المعزلة وهو كون المعلوم شيئا ظاهرا وعلى أصلنا
لا نأمنع استدعاه للتمييز . بل التميز إنما يحصل حال الأمادة وهو أمر وهمي لاحقيقته
المقصد الثالث : في حشر الأجساد .

أجم أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه . وأنكرها الفلاسفة .
أما الجواز : فلأن جمع الاجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص
فيها أمر ممكن كما مر ؛ والله عالم بتلك الاجزاء ، قادر على جمعها وتأليفها لما
بيننا من عموم علمه وقدرته ؛ وصحة القبول والعمل توجب الصحة قطعا .
وأما الوقوع : فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ؛ وكل ما أخبر به الصادق

فهو حق . أحتج المتكر بوجهين :

الأول : لو أكل أنسان أنساها بحيث صار المأكول جزءا منه . فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال . أو في أحدهما فلا يكون الآخر مطادا بعينه .
الجواب : أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لاجتماع الأجزاء ، وهذه في الآكل فضل فأنا نعلم أن الإنسان يلقى مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوالد عليه وتزول عنه .

الثاني : لو حشر . فأما لا لغرض وهو عبث ، وإما لغرض . إماما عند الله وهو منزله عنه ، أو إلى العبد ، وهو إما الإيلام وإما منتف اجاما وببدية العقل لقبه وعدم ملائمته للحكمة والمنابة ؛ وإما الاقتاد وهو أيضا باطل لأن العلة إنما هو دفع الألم بالاسترقاء وأنه لو ترك لم يكن له ألم ، والإيلام ليدفع فيلتذ . لا يصلح غرضا أذ لا معنى له

الجواب : نختار أنه لا لغرض . وحكاية العبث والقبح العقلي فممرجواه . ولا نعلم أن الغرض هو إما الإيلام ، أو الألفاظ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه ، سلمنا . لكن لا نعلم أن العلة دفع الألم . غاية أن في دفع الألم لغة ، وأما أنها ليست إلا هو فلا ، ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى ؟ . . سلمنا ذلك في العذات الدنيوية . فلم نعلم إن العذات الآخروية كذلك ؟ ولم لا يجوز أن تكون العذات الآخروية مشابهة لدنيوية صورة وغفافة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه دفع الألم : وحقيقة تلك أمرا آخر ولا مجال للوجدان والاسترقاء فيها

تذييل :- هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يغرقها ويعيدها بالتأليف ؟ الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه فبها ولا اثباتا لعدم الدليل وما يحتج به : من قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) ضيف ؛ فإن التفريق هلاك ؛ فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به

تصلح الأجزاء لأفعالها وتم منافعها . والتفريق كذلك
المقصد الثالث : في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في
أمر الماعاد .

قالوا : النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ،
فلو قبلت الفناء لكان البسيط قتل وقوة وأنه محال ؛ لأن حصول أمرين متنافيين
لا يكون إلا في عِلَين متغايرين وهو يناق البساطة ؛ ثم أنها إما جاملة وإما مألولة
أما الجاهلة : فتتألم بعد المفارقة أبدا . وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا
لامطمع لها في زواله ؛

وأما العالمة : فلما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولا ؛ فإن كانت تألمت بها مادامت باقية
فيها لكنها تزول طاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضيقه لأنها إنما
حصلت لها لتركون إلى البدن وجرت بها معتها له وذلك مما ينسى بطول العهد به
ويزول بالتدريج ؛ وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها
أبدا مبتهجة بأدراك كما لها . هذا ماعليه جمهورهم ،

وقال قوم منهم : يوم أهل التناسخ- إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي
أخرجت قوتها إلى الفعل ؛ وأما الناقصة فلها تردد في الأبدان الانسانية
ويسمى نسخا ؛ وقبل ربما تنازلت إلى الحيوانية ويسمى مسخا ؛ وقبل : إلى النباتية
ويسمى رسخا ؛ وقبل إلى الجمادية ويسمى فسخا ؛ هذا في المتنازلة ، وأما
المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر ، وقد تتعلق ببعض
الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن
بناء على قدم النفوس ونحوها

المقصد الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟

ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنها مخلوقتان ،

وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا إنها يخلقان يوم الجزاء . لنا وجهان :
 الأول : قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة وخرجهما عنها بإثارة على مانطق
 به الكتاب ، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ؛ إذ لا قائل بالفصل
 الثاني : قوله تعالى في صفتيهما : « أعدت للمتقين » « أعدت للكافرين » بلفظ
 الماضي ، وهو صريح في وجودهما .

وأما المنكرون : فتحمك عباد بدليل العقل ، وأبو هاشم بدليل السم ،
 قال عباد : لو وجدنا قاطبي عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر . والثلاثة باطلة .
 أما الأول : فلأن الأفلاك لا تقبل الحرق والابتسام ، فلا يحاط بها شيء ممن
 الكائنات التاسعات .

وأما الثاني : فلأنه قول بالتناسخ ولا تقولون به ، وقد أبطل بدليله
 وأما الثالث : فلأن التملك بسيط وشكله الكرة ، ولو وجد عالم آخر لكان كرياً
 أيضاً فيفترض بينهما خلاء وانه محال .

الجواب : لانسل امتناع الحرق على الأفلاك ، وقد تكلمنا على مأخذه ،
 ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ ، وإنما يكون كذلك لو قلنا بإحداثها
 في أبدان آخر ، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال ، وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
 احتج أبو هاشم بوجهين . -

الأول : قوله تعالى « أكلها دائم » ثم قوله « كل شيء هالك إلا وجهه »
 فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما -

الجواب : « أكلها دائم » بدلا أي كلما فني منه شيء جيء بيده فليدوم
 أكل بعينه غير متصور وذلك لا ينافي هلاكه ، أو قول : المراد انه هالك في
 حد ذاته لضعف الوجود الأمكاني فالتحق بالهلاك المعلوم ، أو قول : إنه
 تصدقان آتاهما تصدقان وذلك كاف في هلاكهما .

الثاني : قوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » ولا يتمور ذلك إلا

بعد فناء السموات والأرض لا متنازع تداخل الأجماع -

الجواب : المراد أنها كعرض السموات والأرض لا متنازع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ، ولتخرج في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة المقدم الخامس : في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والایجاب

على الله ، والنظر ههنا في الثواب والعقاب ،

أما الثواب . فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف الشاققة ليست الا لتفعلنا وهو بالثواب عليها . بيانه : أنها اما لا تفرق . عو عبث قبيح ، وإما لغرض طائد الى الله وهو منزله ، أو الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة يلاحظ ، واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب .

الجواب : من وجوب الغرض وقدر مرارا ، وأما العقاب ففيه بحثان : -

البحث الأول : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة

لوجهين : -

الأول : انه أوعد بالعقاب وأخبر به ، فلم لم يعاقب ثم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال . الجواب : طائفة وقوع العقاب فأين وجوبه ؟

الثاني : أنه إذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على ذنبه وإغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة .

الجواب : من تضمنه لتقرير والإغراء ؛ اذ يقول الوعيد وتعرض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى ؛ واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك .

البحث الثاني : قالت المعتزلة والخوارج : صاحب الكبيرة مخلوق النار ولا يخرج منها أبداً ، ومحمد بن أبي القاسم : يستحق العقاب واستحقاق العقاب مفسدة خالصة دائمة ، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال .

الجواب نمنع الاستحقاق ومنهم قيد الدوام، ثم إنه قد يتساقطان ويدخل لجنة تفضلا كما قال تعالى : « الذي أحلنا دار المقامة من فضله » أو يرجح جانب الثواب لأن الحيثة لا تجزى إلا بعثها والحمنة تجزى بشر أمثالها إلى سبحانه ويضاعف الله لمن يشاء ، واستعانوا من النقل بوجهين:-

الاول : بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى : « من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله « ومن يعمس الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » وقوله « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » قالوا : والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى : « وما جعلنا ابشر من قبلك الخلد » ثم انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل والجواب : لانهم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئة وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده، والمراد من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا. سلمنا : لكن الخلود هو المكث الطويل، وما ذكرتم معارض بما يقال : حبس غلغل، ووقف غلغل، وخلص الله ملكه والآية حانها على الدوام لقربة الحال .

الثاني . قوله « وإن التجار أتى بهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين » ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.

الجواب : عنها ومما قبلها في الوجه الاول: المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » و « ويجزى الذين أحسنوا بالحسن » و « هل جزاء الا حسن إلا الا حسن » وهو عند من يتناقى استحقاق العقاب . وإن سلمنا : فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص المذاب بالكفر ونحو قوله تعالى : « إنا قد أوحى إلينا أن المذاب على من كذب وتولى » وقوله : « إن الجزى اليوم واليوم على الكافرين » وقوله « كلما التى فيها فوج .. » الى قوله « فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء » .

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار هـذهب مقاتل بن سليمان ، والمرجئة
محلا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة
الهدالة على وعيد التعلق .

المقصد السادس : في تقرير مذهب أصحابنا وفيه مباحث :-

الأول : قالوا الثواب فضل وعد به فبقى به من غير وجوب ؛ لأن الخلف
في الوعد قصص تعالى الله عنه والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله المفوعة لأنه
فضل ولا يمد الخلف في الوعيد قصصا عند العقلاء .

الثاني : أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم
وأفكره طائفة لوجوه :

الأول : أن القوة الجسمية كما تقدم متناهية فلا بد من فنائها .

الجواب : من تنهاها وقد مر

الثاني : دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل .

الجواب : هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج ولا نقول به بل هي
بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبداً ويخلق في الحي قوة لا يحترق معها بنيتها بالنار كما
خلقها في الممندر وهو حيوان مأواه النار .

الثالث : النار يجب اقناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي بالآخرة
إلى عدمها وتفتت الأجزاء فلا تبقى الحياة .

الجواب : فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بأفناء الله تعالى ، أو
يفنيها ويخلق بدلها مثلها .

قال الجاحظ والعنبري : هذا في الكفر المعاند ، وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم
يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمذدور ، وكيف يكلف بما ليس في وسعه ؟
ومعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ؟

واعلم : أن الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ؛ اذ يعلم قطعاً أن كفاراً

عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا من آخرهم مهاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل الجهود ، ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسم لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام ، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق .

الثالث : غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله « فن يعمل منتقال ذرة خيرا يره » فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب

المقصد السابع : في الاحباط . بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته لنواب احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا ،

فقال جمهور المعتزلة : بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فسادهم : وقال الجبائي : يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فأن بقي له زائد أثيب به والا فلا ولا يخفى أن تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر .

وقال أبو هاشم : بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر ولما أبطلنا الأصل بطل التمرع . ثم نقول لهم : كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فأما معافيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما أولا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ، ثم يكر عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا

تذنيب : قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والاتساقا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال . فعند الجبائي عقلا بموعند أبي هاشم للاجماع على أن لا خروج عنهما .

والجواب : لم لا يجوز أن يتاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح ،

ولجواز التفضل ، ويجوز أن لا يناب ولا يعاقب ويكون من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ، ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا اليوم له قومه وفرحه والله وقته كذلك لا يخلص له أحدهما .

المقصد الثامن : في أن الله يغفر عن الكبائر : الاجماع على أنه غفر فقالت المسفرة : غفرو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبار بعدها - لنا وجهان :-
الاول : أن الغفر من لا يخطب على الذنب مع استحقاقه ولا يقولون به في غير صورة للزاع .

الثاني : الآيات الدالة عليه نحو قوله « وينظر مادون ذلك لمن يشاء » وإن الله ينظر القلوب جميعا « و « وإن ربك لدون مقرة للناس على ظلمهم » .

المقصد التاسع : في شفاعته عند رب الله تعالى عليه وعلى آله وسلم -
أهم الامامة على أصل الشفاعة ، وهي عندنا لأهل الكبار من الامة لقوله عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبار من أمتي » وقوله تعالى : « وامنوا بربكم وللذين آمنوا والمؤمنات » أي ولقرب المؤمنين لدلالة القرينة ؛ وطلب المسفرة شفاعته -
وقالت المسفرة : إنما هي زيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى « واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعته » وهو عام في شفاعته النبي وغيره

الجواب : أنه لا عموم له في الاعيان ؛ لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعته غيرهم ، ولا في الأزمان ؛ لأنه لوقت مخصوص فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت .

المقصد العاشر : في التوبة : وفيه بحثان :

الاول : في حقيقتها ، وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها ، فقولنا : من حيث هي معصية لأن من ندم على ضرب الجرم لما فيه من الصداق ونزف العقل والأخلال بالمال والعرض لم

يكن تابيا ، وقولنا مع عزم أن لا يعود اليها: زيادة تقرير لأن الندم على الامر لا يكون الا كذلك ، وذلك ورد في الحديث « الندم توبة » وقولنا: اذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا واقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

الثاني . في أحكامها : -

الاول : الزاني المحبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تسليم القدرة فهل يكون ذلك توبة؟ منعه أبو حاتم وقال به الآخرون . والمأخذ واضح الثاني : ان قلنا لا يقبل فن تاب لمرض خفيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لأنه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس

الثالث : شرط المتوبة فيها أمور ثلاثة ، رد المظالم . وان لا يعود ذلك القنب ، وأن يستديم الندم ، وهي عندنا غير واجبة فيها ، أمرد المظالم: فواجب رأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر ، وأما أن لا يعود أصلا: فلا في الغرض قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدو له ، والله مقلب القلوب

وأما استدامته فنندم: فلأن الشارع أقام الحكمي مقام لمهو حاصل بالعمل كما في الإيمان ولما في التكليف بها من الجرح المنق عن الدين الرابع : لم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، والمقصود نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب .

الخامس : أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم القاسد للسادس : الظاهر أن التوبة طاعة فيثاب عليها لأنها مأمور بها ، قال الله تعالى « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون » والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذانا بقبولها ودفعاً للقنوط ، لقوله

تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله » « لا تيأسوا من روح الله » « ان الله ينفق
القنوب جميعا »

المقصود الحادى عشر : احياء الموتى في قبورهم ، ومسألة منكر ونكير لهم ، وعذاب
القبر للكافر والتاسق ، كلها حق عندنا ، وافترق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف ،
والاكثر بعده . وأنكره ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين
من المعتزلة لنا وجهان :

الاول : قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » عطف عذاب القيامة عليه فعمل أنه
غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو ، وبه ذهب أبو الهذيل العلاف ، وبشر
ابن المعتز ، إلى أن الكافر يعذب فيها بين النفتين أيضا ،

وأما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة ، وابن جرير الطبرى ، وطائفة من
الكرامية ، من تجوز ذلك على الموتى من غير احياء ، فخرج عن المعقول .

الثانى : قوله تعالى : « ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » . وما هو إلا الامانة ،
ثم الاحياء في القبر ، ثم الامانة فيه ، ثم الاحياء للحشر ، ومن قال بالاحياء
فيه قال بالمسألة والمذاب . هذا : والأحاديث الهائلة عليه أكثر من أن تحصى
بحيث توافر القدر المشترك . احتج المنكر بقوله تعالى .

« لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين .
الجواب : أن ذلك وصف لأهل الجنة ، والضمير في فيها الجنة أى لا يذوق
أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم . والا الموتة الأولى للجنس لا
لوحدة نحو « ان الانسان لفي خسر » وليس فيها نفى تعدد الموت . فهذا معارضة
ما احتجنا به من الآيتين ،

قالوا إنما يمكن العمل بالتواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول ، ودليل مخالفتها
للمعقول أنا نرى شخصا يلب ويبتلى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا تشاهد

فيه احياء ولا مسأله . والقول بهما مع عدم المعاهدة سفسطة ، وأبلغ منه ؛
من أكثته المباع والطيور وتفرقت أجزاء في بطونها وحواصلها ، وأبلغ منه
من أحرق وذرى أجزاء في الرياح الماصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبوراً ، فانا
نعلم عدم احيائه ومسأله ، وعذابه ضرورة .

وقد تعير الاصحاب في التضمن من هذا . فقالوا في صورة المصائب : لا يبعد
في الاحياء والمسأله مع عدم المعاهدة كما في صاحب الحكمة ، وكما في رؤية النبي
جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع سقره عنهم ،

وأما الصورة الأخرى فان ذلك مبني على اشتراط البلية وهو ممنوع
عندنا ، فلا يبعد في أن تمد الحياة الى الأجزاء أو بعضها وان كان خلاف العادة
فان خوارق العادة غير معتمدة في مقدور الله تعالى .

المقصد الثاني عشر : في أن جميع ملجأ به الفرع من الصراط ، والميزان ،

والحساب ، وقراءة الكتب ، والحوض المورود ، وهداة الاعضاء ، حق ،
والعمدة في اثباتها : امكانها في قسمها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لقائه
مع اخبار الصادق عنها ، وأجم عليه المسلمون قبل ظهور الخالف . ونطق به الكتاب
بحر قوله : « بعد يوم الى صراط الجمع ، وتقوم انهم مسئولون » وقوله :
« والوزن يومئذ الحق » وقوله : « وتضم الموازين التمسليوم القيامة » وقوله :
« فموف بحاسب حملا يسوا » مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب ،
وقوله : « فاما من أوتي كتابه يمينه » وقوله : « اقرأ كتابك » وقوله : « يوم
تفهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقوله : « انا
أعطيناك الكفر » مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر؟
فقال : على الصراط ، أو على الميزان ، أو على الحوض . وكتب الأحاديث طائفة
بذلك بحيث تواتر للتندر المفترك

واعلم أن الصراط جسر محدود على ظهر جهنم يمر عليه المؤمن ويحمر

المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه ثبوتها وإثباتها. ظنوا من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشر وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث ولا يمكن العبور عليه وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة .
الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهل على المؤمنين، كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخلف، ومنهم من هو كالريح المارة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تميز رجلا مطلق يده ومنهم من يمر على وجهه

وأما الميزان . فأنكره المعتزلة عن آخرهم ، لأن الأحمال أعراض وإن أمكن إطفائها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالثقل والنقل ، وأيضا فالوزن علم يقدر لها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قياسا . تنزه عنه الرب تعالى
والجواب : أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن . وحديث للنسائي عن الحسن بن علي قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول : لا وزن ولا ميزان إلا ما بين يدي الله تعالى .
فالنسائي في قوله : لا وزن ولا ميزان إلا ما بين يدي الله تعالى .

للمرصد الثالث في الاستمالة الأحكام وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الإيمان . اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق . قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق ، وقال عليه السلام : الإيمان أن تؤمن بالله . وملائكتي وكتبه ، ورسله أي تصدق . وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ التصديق للرسول فيما علم بحديثه به ضرورة ، تنميلا فيما علم تنميلا واجالا فيما علم اجالا .

وقيل . هو المعرفة ، فتؤمن بالله ؟ وتؤمن بالله وبما جاءت به الرسل .
وقالت الكرامية . هو كلنا للشهادة .

وقالت طائفة . التصديق مع الكلمة تنزيها عن هذا عن أبي حنيفة رحمه الله .

وقال قوم : إنه أعمال الجوارح ، فذهب الجوارح والملاط وعبد الجبار
إلى أنه الطاعات فرضاً أو نفلاً . وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية
إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل .
وقال الملف وأصحاب الأثر : إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان
واقرار باللسان ، وعمل بالأركان .

وجه الضبط : أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح فهو إما فعل القلب
فقط وهو المعرفة أو التصديق ، وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان
وهو الكلامتان أو غيره وهو العمل بالطاعات وإما فعل القلب والجوارح معا
والجراحة إما اللسان أو سائر الجوارح ، لساناً وجوه .

الأول : الآيات الدالة على محبة القلب للإيمان نحو أولئك كتب في
قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقابله مطهراً بالإيمان ، ومنه الآيات
الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم
ثبت قلبي على دينك ، وقوله لأصامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا
شقت قلبه .

الثاني : جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو
الذين آمنوا وعملوا الصالحات فقل لي التمار .

الثالث . أنه قرن بضد العمل الصالح نحو « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا »
ومنهم مفهوم قوله . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)

فإن قيل . فلم لا يجعلونه التصديق باللسان فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق
إلا ذلك ؟ قلنا . لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق
لم يكن المتلفظ به مصداقاً قطعاً ، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة
لذلك أنها على معناها ، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ،

ويؤيده قوله تعالى : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله : « قالت الأعراب آمنا . الآية »

احتج الكرامية : بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين مما أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله ، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين : الجواب : معارضته بالأجاء على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله : « قل لم تؤمنوا ؛ لكن قولوا أسلمنا » ولا نزاع في أنه يسمى إيماناً لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً ، وإيماناً نزاعاً فيما بينه وبين الله .

ثم نقول : يلزمكم أن من صدق بقلبه ولم بالنكلم بالكلمتين فنعاه مانع من خرس وغيره أن يكون كافراً ، وهو خلاف الاجماع .

احتج المعتزلة بوجوه : منها ما يبدل على إثبات مذهبهم ، ومنها ما يبدل على إبطال مذهب الخصم ، القسم الأول أربعة :

الاول : فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الايمان ، ففعل الواجبات هو الايمان . أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة : وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة » وأما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : (إن الدين عند الله الاسلام) وأما أن الاسلام هو الايمان ، فلأن الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله : (فأخرجنا من كان فيها . . . الآية) قلنا : لفظ ذلك إشارة الى الاخلاص ، لأنه واحد مذكر فلا يصح إشارة الى الكثير والمؤنث ، وهو أولى من تقدير الذي ذكرتم ، إذ فيه تقرير اللغة . هذا : والثالثة إنما تصح لو كان الايمان ديناً غير الاسلام ، وفيه مصادرة لا تخفى .

الثاني : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم إلى بيت المقدس ،

قلنا : بل التصديق بها .

الثالث . قاطع الطريق ليس بمؤمن ، لأنه يجزئ لقوله تعالى فيهم . (ولهم في الآخرة عذاب النار) مرفوعه تعالى . (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) والمؤمن لا يجزئ لقوله تعالى . (يوم لا يجزي الله النبي والذين آمنوا معه) قلنا . هو مخصوص بالصحابة ، ولا قاطع طريق فيهم .

الرابع . نحو قوله عليه السلام (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (لا إيمان لمن لا أمانة له) قلنا . مبالغة . ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة ، حتى قال لأبي ذر لما بالتم في السؤال عنه (وإن زنى وإن سرق على دغم أنف أبي ذر) .

القسم الثاني . الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم ، وهي ثلاثة . -
الأول . لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا ، كالنائم حال نومه ، والغافل حين غفلته ، وأنه خلاف الإجماع . قلنا . المؤمن من آمن في الحال أوفى الماضي ، لا لأنه حقيقة فيه ، بل لأن الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق ، وإلا ورد عليهم مثله في الأعمال .

الثاني . من صدق وسجد للشمس ينفى أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه . قلنا . هو دليل عدم التصديق ، حتى لو علم أنه لم يمجدها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله

الثالث . (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامم الشرك ، لأن التوحيد مما علم بحيثه به . قلنا . ذلك مشرك الاقزام ، لأن الشرك مناف للإيمان إجماعا ، ثم إن الإيمان المعدى بالباه هو التصديق ، والتصديق باقه لا ينافي الشرك ، إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد احتج الآخرون بقوله عليه السلام . (الإيمان جنم وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذى عن الطريق) .

الجواب . إن المراد شعب الإيمان قطعا ، لا نفس الإيمان ، فإن إمالة الأذى

عن الطريق ليس داخلا في أصل الايمان ، حتى يكون فائده غير مؤمن بالاجماع
المقصد الثاني : في أن الايمان هل يزيد وينقص ؟ أثبتته طائفة وتناه آخرون
قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين : هو فرع تصدير الايمان ، فان قلنا .
هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين ، وأنه لا يقبل التفاوت لأن
التفاوت انما هو لاحتمال النقيض ، وهو ولو بأحد وجهين في اليقين . وان قلنا . هو
الاعمال . فيقبلهما . ظاهر . والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان ، بوجوبين
الاول : القوة والضعف . قولكم . الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض
قلنا . لانسلم أن التفاوت لذلك ، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان الذي وأحد
الامة سواء وأنه باطل إجماعا ، ولقول ابراهيم « عليه السلام » : ولكن ليطمئن
قلي . والظاهر أن الظن التائب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكاه
حكم اليقين .

الثاني : التصديق التفضيلي في أفراد ما علم بحقيقته به جزء من الايمان يناب
عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لها .

المقصد الثالث : في الكفر وهو خلاف الايمان . فهو عندنا . عدم تصديق
الرسول في بعض ما علم بحقيقته به ضرورة . فان قيل فساد الزنار ولا يلبس الغيار
بالاختيار لا يكون كافرا ، قلنا . جملنا الشيء علامة للتكذيب فحكنا عليه بذلك
وهو عند كل طائفة مقابل ما قسره به الايمان ، فقالت الخوارج : كل معصية
كفر وقد أبطلناه . وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة . إذ

منها ما يدل على الجهل بالله ووحده ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ورسالة
رسوله كالتقاء المصحف في التافذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر .
ومنهما ما لا يدل على ذلك وهو قسمان : قسم يخرج إلى منزلة بين المنزلتين
لا يحكم على صاحبها بالكفر لما رآه أعماله ولا بالايان لاجلهم عدم التصديق ويعبر
عنها بالكبائر .

ومنها ما لا يخرج ككشف العمرة والسفّه ويسمى بالصفاخر . وسنزيد بياناً في المقصد الذى يتلوه .

تذنب . فى تفصيل الكفار ، الانسان إما معترف بنبوة محمد « صلى الله تعالى عليه وسلم » أولاً ، والثانى إما معترف بالنبوة فى الجلالة وهم اليهود والنصارى وغيرهم ، وإما غير معترف بها وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة ، أولاً ، وهم الدهرية ثم إنكارهم لنبوته « صلى الله عليه وسلم » إما عن عناد وإما عن اجتهاد . والمعترف بنبوته « عليه السلام » إما مخطئ فى أصل وسفين أنه ليس بكافر ، أولاً ، وهو إما عن برهان وهو ناج باتفاق ، أو عن تقليد وقد اختلف فيه : فمن قال إنه ناج فلأن النبى (صلى الله عليه وسلم) حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة ، وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها .

المقصد الرابع : فى أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، وقد تقدم بيانه فى مسألة حقيقة الايمان ، وغرضنا هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم .

ذهب الخوارج إلى أنه كافر ، والحسن البصرى إلى أنه منافق ، والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر . حجة الخوارج وجوه .

الاول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » قلنا . المراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله أصلاً . أو هو التوراة بقرينة ما قبله وهو « إنا أنزلنا التوراة » الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود .

الثانى . « وهل يجازى إلا الكفور » . قلنا . متروك الظاهر إذ يجازى غير الكفور وهو المثاب ، ولقوله تعالى . « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » .

الثالث . قوله تعالى بعد إيجاب الحج . « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » . قلنا . المراد من جحد وجوبه

الرابع . « إن المذاب على من كذب وتولى » . قلنا . متروك الظاهر للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى ؛ بل اليهود والنصارى ، وربما يلزمهم التكذيب ، لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب . الخامس . قوله تعالى . « فأندرتكم نارا تطفى لا يصلها إلا الاشقي الذي كذب وتولى » ، والفاسق يصلها . قلنا . لعل ذلك نار خاصة .

السادس . قوله تعالى في حق من خفت موازينه . « ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون » ؟ . والفاسق ممن خفت موازينه . قلنا . بل تقلت بالإيمان .

السابع . « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » . والفاسق ممن وجهه مسود . قلنا . لانعلم أن كل فاسق كذلك بل هي واردة في بعض الكفار لقوله . « أكفرتم بعد إيمانكم » .

الثامن . أنه من أصحاب المشأمة وقال تعالى . (والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) . قلنا . هو من باب إيهام العكس ، وينتقض بالزاني والمارق ، مع عدم تكذيبهما

التاسع . (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) . وأنه يقتضى حصر المبتدأ في الخبر . قلنا . ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك .

العاشر . (إنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون) . والفاسق آيس من روح الله ، قلنا ممنوع للرجاء .

الحادى عشر : « إنك من تدخل النار فقد أخزيته » مع قوله : « إن الحزى اليوم والسوء على الكافرين » . قلنا : المقرد المحلى باللام لا عموم له ، أو المراد به الحزى الكامل :

الثاني عشر : « وأما من أتى كتابه بشماله » الى قوله « إنه كان لا يؤمن

بالله العظيم . قلنا : ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث مع أن التخصيص ظاهر .
الثالث عشر : « أَلَا أَمْلَأُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ » . قلنا : يلزم تكفير الأنبياء
حيث اعترفوا بظلمهم .

الرابع عشر : قوله تعالى : « وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَأَوْاقِمِ النَّارَ » الآية .
قلنا : يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعاً .

الخامس عشر : قوله تعالى : « يَتَسَاءَلُونَ عَنْ مَسْلَكِكُمْ فِي سَقَرٍ » إلى
قوله : « وَكَذَلِكَ نَكْذِبُ يَوْمَ الَّذِينَ » قلنا : قدم جوابه .

السادس عشر : قوله تعالى : « وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى قَوْلِهِ : وَسِيقَ
الَّذِينَ اتَّقَوْا » . وقد مر منه .

السابع عشر : قوله عليه السلام : « مَنْ تَرَكَ صَلَاةً مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ »
وقوله عليه السلام : (مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحِجْ فَلَيْمَتْ أَنْ شَاءَ يَهُودِيًّا وَإِنْ شَاءَ
نَصْرَانِيًّا) . قلنا : الآحاد لا تعارض الاجماع .

الثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله إيمان
فعداوته كفر قلنا : لأنسلم عدم الواسطة بين كل ضدّين .

احتج من زعم أنه منافق بوجهين :-

الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : (آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ،
وإذا حَدَّثَ كَذَبَ ، وإذا إِثْمَنَ خَانَ) . قلنا : هو ترك الظاهر لأن من
وعد غيره أن يخاع عليه خاتمة تقيده ثم أخلفه لم يخرج عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً
الثاني : أن من اعتقد أن في هذا الجرحية لم يدخل يده فيه فإذا زعم ذلك
ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لاعتقاده . قلنا : مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف
عقاب الذنب لأنها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو ، فافترقا .

احتج المعتزلة بوجهين :-

الأول : أن الناسق ليس مؤمناً بالمعاصي ، ولا كافراً بالاجماع لأنهم كانوا يقيمون

عليه الحد ولا يقتلونه ولا يحكمون رده ويدقنونه في مقابر المسلمين ،
وأيضا فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج إياها باثني من غير لعان وقضاء
قاض ، لأنه إن صدق فهي كافرة ، وأن كذب فهو كافر . قلنا : هو مؤمن وقد دمر
الكلام فيه .

الثاني : مقاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجم الى مذهبه وهو أن
فقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فتترك المختلف فيه ، وتأخذ بالمتفق عليه .
قلنا : قد مر أنه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه من قبله بل قد أجم على أنه إما
مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع فيكون باطلا .

المقصد الخامس : في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟
جمهور المتكلمين والعقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين
قبل أبي الحسين تخالموا فكفروا الأصحاب . فعارضه بعضنا بالمثل ، وقد كفر
المجسمة مخالفوهم . وقال الاستاذ : كل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا .
لنا : أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم
أو موجدا لعمل العبد أو غير متعيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي (صلى
الله عليه وسلم) عن اعتقاد من حكم بسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ،
فعل أن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام . فأن قيل : لعله (عليه السلام
عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته من وجوب
اعتقادها . قلنا : مكابرة والعلم والتفرد بما يتوقف عليه ثبوت نبوته فكان الاعتراف
بها دليلا لعلم بهما .

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة وتنقل عنها وفيه أبحاث :
الأول : كفرت المعتزلة في أمور :

الأول : نفى الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات فنكروها
جاهل بالله ، والجاهل بالله كافر . قلنا : الجاهل بالله من بعض الوجوه لا يضر ،

والإلزام تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه .

الثاني : إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد ، وإنه كفر .

أما أولا : فلا أنهم جملوه غير قادر على فعل العبد وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات الشريك كما هو مذهب المجوس ، وأما ثانيا : فلابد من الإجماع على التصريح إلى الله في أن يرزقه الإيمان وهم ينكرونه لأنهم يقولون : قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه . قلنا المجوس كفروا بغيره ، وخرق الإجماع ليس بكفر ، ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلنا أنه كافر ؟

الثالث : قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح : (من قل : القرآن مخلوق فهو كافر) . قلنا : آحاد ، أو المراد بالخلق الخلق أي المقتضى .

الرابع : قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهم ينكرونه . قلنا : نعم الإجماع ، ونعم كون مخالفته كافرا .

الخامس : قولهم : المعدوم شيء ، وأنه يصريح بمذهب أهل الميول بسبب سببها الأحوال لأن ذاته عند وجوده . قلنا : والالزام غير الالتزام ، والالزام غير القول به .

السادس : إنكارهم الرؤية وقد قال تعالى : (لم يلقهم بشيء وهم كافرون) . قلنا : اللقاء مجاز لفعل المراد به لقاء ثواب الله ، فان المفسرين قالوا : المراد به الوصول إلى دار الثواب .

الثاني : تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور :

الأول : إنكار كون العبد فاعلا لقوله لأنه سد باب إثبات الصانع إذ طريقه قس على القياس على الصانع . قلنا : قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها إلى هذا القياس .

الثاني : نسبة فعل العبد إلى الله تعالى يلزمه كونه فاعلا للقيام بخير الظاهر

المعجزة على يد الكاذب ، وجاز الكذب عليه ، وفيه ابطال الشرائع بالسكية .
قلنا : قد أجبتنا عنه .

الثالث : إثبات الصفات قول بقدماه وقد كفر النصراني للقول بقدماه
ثلاثة فكيف الستة أو السبعة ؟ قلنا قد مر جوابه .

الرابع : قولهم : القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا
لحدوثه قطعا . قلنا : مشترك الالزام الا أن تقولوا : مانعهم حكاية كلام
الله فنقول مثله .

الثالث : قد كفر المجسمة بوجوده .

الاول : أن تجسيمه جهل به . وقد مر جوابه .

الثاني : أنه عابد لغير الله كما عبد الصنم . قلنا : بل معتقد في الله الخالق
الرازق العالم القادر مالا يجرى عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله
بخلاف عابد الصنم .

الثالث : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » وما ذلك
إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فزعم الشرك وهؤلاء كذلك . قلنا : ممنوع
والمستند ما تقدم .

الرابع : قد كفر الروافض والخوارج بوجوده :-

الاول : أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب لرسول الله حيث أثنى عليهم
وعظمهم . قلنا : لاثناء عليهم خاصة ولا من داخلون فيه عندنا ، أو الثناء عليهم
لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندنا .

الثاني : الإجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة . قلنا . هو لا يعلم
كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم .

الثالث : قوله عليه السلام : (من قال لأخيه المسلم : يا كافر ، فقد باء به
أحدهما) قلنا : آخاد والمراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن بمسلم أنه يهودي

أو نصراني فقال له : يا كافر ، لم يكن ذلك كفرا بالاجماع .
وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب .

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

عندنا من التروع ، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا وفيه مقاصد .
المقصد الأول : في وجوب نصب الإمام ولا بد من تعريفها أولا ،
قال قوم : الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا ؛ ونقض بالنبوة
والأولى أن يقال : هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على
كافة الأمة ، وبهذا التقيد يخرج من ينصبه الامام في ناحية ، والمجتهد ، والأمر
بالمعروف ، وإذا عرفت هذا فنقول : نصب الامام عندنا واجب علينا جميعا ، وقالت
المنزلة والزيدية : بل عقلا ، وقال الجاحظ : بل عقلا ومهما ، وقالت الامامية
والاسماعيلية : بل على الله ؛ الا أن الامامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع .
والاسماعيلية : ليكون معارفه . وقالت الخوارج : لا يجب أصلا ؛ ومنهم من
فصل ؛ فقال بعضهم : يجب عند الامن دون الفتنة ، وقال قوم : بالمعكس .
لنا : أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر . وأما وجوبه علينا
جميعا فلوجبهين :

الأول : أنه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي (ﷺ)
على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته :
ألا إن محمدا قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به ، فيادر الكل الى قبوله ،
وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول الله (ﷺ) ، ولم يزل الناس على ذلك
في كل عصر الى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر ، فان قيل : لا بد
للاجماع من مسند ولو كان لنقل ، لتوفر الدواعي . قلنا : استغنى عن نقله
بالاجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها

إلا بالمعاينة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام .

الثاني : أن فيه دفع ضرر متظنون وأنه واجب اجماعا .

بيانه . أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ، والمناكحات والجماعات والحدود ، والمقاصات ، وإظهار شمار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح مائدة إلى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعين لهم ، فأنهم - مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتوائب ، وربما أدى إلى هلاكهم جميعا ، ويشهد له التجربة ، والفتن القائئة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لمطلت المائش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ، فإن قيل : وفيه أضرار ، وأنه منفي بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى إضرار به لا محالة .

الثاني : قد يحتكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضي إلى الفتنة . الثالث : أنه لا يجب عصمته كما سيأتي ، فيتصور منه الكفر والفسوق ، فإن لم يعزل أضر بالامة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى إلى الفتنة . قلنا : الأضرار اللازم من تركه أكثر بكثير . ودفع الضرر الأعظم عند التمارض واجب احتج المانم بوجوده :

الأول : توفر الناس على مصالحهم مما يبحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يمتقلون به ، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبرادى الخارجين عن حكم السلطان .

الثاني : الانتفاع بالامام إنما يكون بالوصول إليه ولا يخفى تعذر وصول

آحاد الرعية اليه في كل ما يعين لهم من الأمور الدنيوية مادة .
 الثالث : للإمامة شروط فلما توجد في كل عصر ، فإن أقاموا فأقدها لم
 يأتوا بالواجب ، وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب . والجواب
 عن الأول : أنه وإن كان ممكنا عقلا فمتنم عادة لما يرى من ثوران
 الفتن والاختلافات عند موت الولاية . ولذلك صادفنا العربان والبهادى كالقذاب
 الشاردة والأسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظ في الغالب على
 سنة ولا فرض ، وليس تفوفهم الى العمل بموجب دينهم غالبا ، ولذلك قيل :
 ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن ، وقيل . السيف والسنان ، يفعلان ما يفعل
 البرهان .

وعن الثاني : لاندلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول اليه ، بل
 بوصول أحكامه وسياسته ، ونصبه من يرجعون اليه .
 وعن الثالث : أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا
 للواجب ، إذ لا وجوب .

ثم قال الموجبون : إن أصل ذم المصرة واجب قطعا . فكذلك المصرة
 المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن
 أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، وكذا
 من علم أن الحائط الماقت لا يجوز الوقوف تحته ، ثم ظن أن هذا الحائط
 يسقط ، فالعقل الصريح يقضى بوجوب ألا يقف تحته . والجواب منع حكم العقل
 احتج الموجب على الله : بأنه لطف ، لكون المبدأ معه أقرب الى الطاعة
 وأبعد عن المعصية ، واللفظ واجب عليه تعالى .

والجواب :- بعد منع وجوب اللطف — أن اللطف إنما يحصل بأمام
 ظاهر ظاهر ، وأنتم لا توجبونه ، فأنى توجبونه ليس بلطف ، والحق هو لطف
 لا توجبونه .

حجة الخوارج : ان نصبه يثير الفتنة ، لأن الأهواء مختلفة ، فيدعى كل قوم إمامة شخص وصلوحي لها دون الآخر ، فيقم التشاجر والتنازع ، والتجربة شاهدة بذلك . والجواب : أنه يجب عندنا تقديم الأهل ، فان تساوى فالأورع ، وإن تساوى فالأحسن ، وبذلك تندفع الفتنة .

وأما الفارقون منهم فقالوا نارة : هو حال الفتنة يزيد بها ، ونارة : حال الأمن لاحاجة اليه .

المقصد الثاني : في شروط الامامة . الجمهور على أن أهل الأئمة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذو رأى ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الدب من الحوزة ، وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد فيكون اشتراطها عبث أو تكليفا بما لا يطاق ، ومستلزما للفساد التي يمكن دفعها بالنصب فاقدها ، نعم يجب أن يكون عدلا لئلا يجور ، عاقلا ليصلح للتصرفات ، بالغيا لفصوره عقل الصبي ، ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين ، حرا لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى ، فهذه الصفات شروط بالاجماع ،

وهنا صفات في اشتراطها خلاف :

الأولى : أن يكون قرشيا ، ومنعه الخوارج وبهض المعتزلة . لنا : قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » ثم إن الصحابة محمولوا بمضمون هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعا .

احتجوا بقوله عليه السلام . « السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا » قلنا : ذلك فيمن أمره الامام على مربة أو غيرها .

الثانية : أن يكون هاشميا ، شرطه الشيعة .

الثالثة : أن يكون طالما بجميع مسائل الدين ، وقد شرطه الامامية .

الرابعة . ظهور المعجزة على يده ، إذ به يحل صدقه في دعوى الامامة والمعصية ، وبه قال الغلاة ، ويبتل الثلاثة . أنا ندل على خلافة أبي بكر ولا

يجب له شيء مما ذكر .

الحاجمة . أن يكون معصوما ، شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله . أن
أبا بكر لا تحب عصمته اتفاقا . احتجوا بوجهين .

الأول : أن الحاجة الى الامام إما للتعليم ولو جاز جهله لما صلح لذلك ،
واما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام ، فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض .
الجواب . منع كون الحاجة اليه لأحدهما ، بل لما تقدم .

الثاني . قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله
عهد الامامة . الجواب . لان لم أن الظالم من ليس بمعصوم ، بل من ارتكب
معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح .

المقصد الثالث . فيما يثبت به الامامة وأنها تثبت بالنس من الرسول ومن
الامام السابق بالاجماع ، وثبتت بيعة أهل الحل والعقد خلافا للشيعة .

لنا . ثبوت امامة أبى بكر بالبيعة كما سيأتى ، احتجوا بوجوه .

الأول . الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير ، قلنا .
ذلك دليل لنيابة الله ورسوله فعباد علامة لحكمهما بها كلمات سائر الاحكام .
الثاني . لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من
عدم . قلنا . لما كان أماره من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام .

وأىضا . فينتقض بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما
دليلا على حكم الله وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه .

الثالث . أن القضاء أمر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف الامامة العظمى ؟
قلنا لان لم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه ، وإن سلم ، فذلك عند
وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم ، وأما عند عدمه فلا بد من
القول بانعقاده بالبيعة تمهيدا للمصالح المنوطة به ودرءا للفساد المتوقعة دونه
الرابع . إذ ربما يتابع أقوام على أئمة في بلد أو بلاد فيؤيدونهم

تقمه ضرا .

الخامس . - وهو عمدتهم - أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلمها أهل البيعة ، وقد مر جوابهما .

وإذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الاجماع إذ لم يقم عليه دليل . من العقل أو العلم بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلنا أت الصحابة مع صلابتهم في الدين اكنوا بذلك ، كمقد عمر لآبي بكر ، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعليان ، ولم يشترطوا اجماع من في المدينة فضلا عن إجماع الأمة . هذا ولم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأعمار إلى وقتنا هذا ، وقال بعض الأصحاب . يجب كون ذلك بعهد بيعة طائفة كما للخصام في ادعاء من يزعم عقدا لامة له سرا قبل من عقده جهرا ، وهذا من المسائل الاجتهادية ، ثم اذا اتفق التمدد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البقاء ، ولا يجوز العقد لأمامين في صقع متخايفين الاقطار أمانى متمعها بحيث لا يسع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد

وللأمة خلخ الإمام بحسب يوجب وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين تذييب : قال الجارودية من الزيدية : الأمانة شورى في أولاد الحسن والحسين ، فكل طاعى خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان طالما شجاعا فهو إمام ؛ فلذلك جوزوا تمدد الأئمة وهو خلاف الاجماع .

المقصد الرابع : في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ وهو عندنا أبو بكر ،

وعند الشيعة على رضى الله عنها . لنا وجهان :

الأول : أن طريقه إما النص أو الاجماع ، أما النص فلم يرجد لما سياتى ، وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبى بكر اتفاقا

الثانى . الاجماع على أحد الثلاثة أبى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازما أبى بكر ، ولولم يكن على الحق تنازماه كما تنازما على معاوية لأن العادة تقضى

بالمنازعة في مثل ذلك ، ولأن ترك المنازعة مع إمكانها غل بالعصمة . وأنتم
توجبونها ؛ لا يقال : لانتم الامكان لانا نقول : على في غاية الشجاعة ، وظلمة
مع علو منصبها زوجته ، والحسن والحسين ولها ، والعباس مع علو منصبه معه
دوى أنه قال : أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان ، والوزير مع شجاعته كان معه حتى قيل : إنه مل
الحيث وقال : لا أرضى بخلافة أبي بكر . وقال أبو سفيان : أرضينم يا بني
عبد مناف أن يلى عليكم تيمى والله لأملا أن الوادى خيلا ورجلا . وكرهت
الانصار خلافة أبي بكر فقالوا : منا أمير ومنكم أمير ؛ ولو كان على أمامة على
نص جلى لأظهموه قطعا . وكيف !! وأبو بكر عندم شيخ ضيف جبان .
لا مال له ولا رجال . ولا شوكة . وكلام الشيعة يدور على أمور : —

أحدها : أن الامام يجب أن يكون معصوما لما مر ، وأبو بكر لم يكن
معصوما اتفاقا لما ستذكره . والجواب : منع وجوب العصمة ، وقد تقدم
وثانيها : البيعة لاتصلح طريقا الى اثبات الامامة ، وإمامة أبي بكر إنما
تستند اليها اتفاقا . الجواب : مامر

وثالثها : على أفضل ملائقي ، ولا يجوز إمامة المفضل . وسيأتي
تقريرها وجوابا .

ورابعها : نفى أهلية الامامة عن أبي بكر ، لوجوه :

الأول : أنه كان ظالما . وقال تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » بيان
كونه ظالما : أنه كان كافرا قبل البعثة ، وقد قال تعالى : « والكافرون هم الظالمون »
وأيضا فمنع ظلمة إرثها لعدك وقد كانت مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى : « وإن
كانت واحدة فلها النصف » وظلمة معصومة لقوله تعالى : « إنما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » في معرض الامتنان والتمعظيم ، ولقوله

عليه السلام : « فاطمة بضعة مني » وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته ، فتكون صادقة في دعواها الارث . قلنا : شرائط الامامة تقدم وكان مستجمعا لها ، يدل عليه كتب السير والتواريخ ، ولا نسلم كونه ظالما . قولهم : كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه . قولهم : خالف الآية في منع الارث . قلنا : لمعارضتها بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الانبياء لانورث ، ما تركناه صدقة » حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة بنا اليه ، لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ، وعلم دلالاته على ما حله عليه ، لاتقاء الاحتمالات بقرينة الحال . قولهم : فاطمة معصومة ، قلنا : ممنوع ، لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ، ولم يكونوا معصومين . وقوله عليه السلام : « بضعة مني » مجاز قطعا . وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب مساواة البعض الجلة . فان قيل : ادعت أنه نحلها وشهد على والحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم . قلنا : أما الحسن والحسين ففقريه . وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة . ولعله لم ير الحكم بشاهد وعين ، لأنه مذهب كثير من العلماء

الثاني : لم يوله النبي عليه السلام شيئا في حال حياته وحيث بمنه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه عليا وقال : لا يبلغ عنى الا رجل منى ولم يره أهلا لتبليغ ذلك ، فأنى يكون أهلا للامامة العظمى ١٦ . قلنا : بل أمره على الحجيج سنة تسع ، وأمره بالصلاة بالناس في مرضه ، وانما اتبعه عليا ، لأن مادة العرب في أخذ اليهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ، ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج . قولهم : عزله عن الصلاة ، كذب ، وما نقلوه فيه مختلق ، والروايات متعاضدة على ذلك

الثالث : شرط الامام أن يكون أعلم الامة ، بل طالما بجميع الاحكام كما مر ؛ ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق نجاة بالنار وكان يقول : أنا معلم

وقطع يمار المارق وهو خلاف الشرع ، وقال لجدة سألته من ميراثها : لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله ، أرجى حتى أسأل الناس ، فأخبر أني رسول الله جعل لها السدس . قلنا : الأصل ممنوع ، وإنما الواجب الاجتهاد ، ولا يقتضى كون جميع الاحكام غنية عنده ، وأنه مجتهد : إذ ما من مسألة - في الغالب - إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم . واحراق لجأته لاجتهاده وعدم قبول توبته ، لأنه زنديق ، ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح . وأما قطع اليمار فاعلمه من غلط الجلال ، أو رآه في الثالثة وهو رأى الأكثر . ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة ، لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام

الرابع : عمر - مع أنه حبيبه وناصره ، وله العهد من قبله - قد فذه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة ، فقال : ذوبية سوء ، وهو خير من أبيه ، وأفكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وزوج زوجته وقال : لئن وليت الأمر لأقيدنك به . وقال : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله شرها ، فمن ماد إلى مثلها فاقتلوه . قلنا : نسبة الدم إليه من الأكاذيب الباردة ، طاز عمر - ممر كمال عقله وكانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته - كيف يتصور منه ذلك ؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم وأما قوله في بيعة أبي بكر فعمناه أن الاقدام على مثله بلا مشاورة النير وتحصيل الاتفاق منه ، مظنة للفتنة ، فلا يقدمن عليه أحد . على أني أقدمت عليه فصلت وتيسر الأمر بلا تبعة ، ثم إنك خير بأن أمثال هذه لا تعارض الاجماع على إمامته المستلزم للاجماع على أهليته للإمامة .

وخامسها : ادعاء النص على إمامة على إجمالا وتفصيلا .

أما إجمالا فقالوا : نعلم وجود نص جلي وإن لم يبلطنا بعينه ، لوجوبه : —

الأول : أن مادة الرسول تفضى باستخلافه على الأمة عند غيبتهم ؛ كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ، ولا يحل بذلك ألبة ولا يترك أهل البلد فوضى ، فكيف يجوز أن يحل الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لارجوع بعدها بلا إمام ؟! وأيضاً شفقته على الأمة معلومة ، وعلمهم في أمر خصيص كقضاء الحاجة دقائق آدابه ، فكيف لا يمين لهم من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً .

الجواب : أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ، ولا يحلون به ، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه . ثم عدم النص معلوم قطعاً ، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره طائفة . وأيضاً لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة ، كما منع أبو بكر الانصرار بقوله «عنه الحلام» : «الآئمة من قريش» مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله ، فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يمتصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بظلم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن ، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين ؛ ثم لا يحتاج عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند حلول الفزع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلاناً ؟ . ولو زعم زاعم أنه فعل فلك فلم يقبلوه كان مباحثاً منكراً للضرورة .

وأما تعصيلاً فلكتاب والمنة ، أما الكتاب فن وجهين : —

الأول : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » والآية طامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء ومنها الإمامة ، وعلى من أولى الأرحام دون أبي بكر .

والجواب : منع للعموم ، وصحة الاستثناء معارض بصحة التعميم .
الثاني : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤمنون الزكاة وهم راكعون » والولى إما المتصرف ، وإما الناصر تقلباً للاشتراك ، والناصر غير مراد لعموم النصرة ، قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » . فهو المتصرف ، والمتصرف فى الأمة هو الامام . وأجمع أئمة التخمير أن المراد على وللأجماع على أن غيره غير مراد . والجواب : أن المراد هو الناصر والأدل على أمانته حال حياة الرسول . ولأن ما تكره فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ؟ . ولأن ذلك غير مناسب لما قبلها . وهو قوله : « يأياها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض » . وما بعدها وهو قوله : « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون » وأما السنة فن وجوه : —

الاول : خبر القدير . وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : أأنت أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : فن كنت مولاة فعلى مولاة . لهم وال سن والاه . رداد من طاه . وانصر من نصره وأخذل من خذله وجه الاستدلال . أن المراد بالمولى هو الأول ليطابق مقدمة الحديث . ولأنه يقال للمعتق والمعتق ، وابن اسم . والجار ، والحليف ، والناصر ، والأولى بالتصرف والستة الأولى غير مرادة قطعا ولأنها تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها دفعا للاشتراك .

الجواب : منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكاررة . كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث ! ! ولأن عليا لم يكن يوم القدير مع النبي . فإنه كان باليمن وإن سلم فروات لم يرووا مقدمة الحديث . والمراد بالمولى : الناصر . بدليل آخر الحديث ، ولأن مفعل بمعنى أفعّل لم يذكره أحد والجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا ، وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى . وإن سلم فآين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير ، بل فى أمر من

الأمور كما قال الله تعالى: «أن أولى الناس بإبراهيم الذين اتبعوه» وتقول التلامذة: نحن أولى باستاذنا، ويقول الاتباع: نحن أولى بسلاطنتنا، واصحة الاستفسار والتفحص.

الثانى: قوله عليه السلام: «أنت منى بمنزلة هرون من موسى» ومن المنازل الثابتة لهرون. استحقاقه لقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء. الجواب: منع صحة الحديث. أو المراد استخلافه على قومه في قوله: أخلفنى فى قومى لاستخلافه على المدينة ولا يلزم دوامه بعد وفاته، ولا يكون عدم دوامه عزلا له، ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا، كيف والظاهر متروك!! الآن من منازل هرون كونه أخا ونبيا. هذا، وتقاض أمر هرون بعد وفاة موسى لنبوته بالاستخلاف وقد نفى النبوة فيلزم نفي محبيه.

الثالث: قوله عليه السلام: «سلموا على على بأمره المؤمنين» الجواب: منع صحة الحديث للقاطع المتقدم وكذا قوله «أنت أخى ووصى وخليفتى من يمدى وقاضى دينى» وقوله: «إنه سيد المسلمين وأمام المتقين وقائد الفراع المحجلين» وبعد الأجوبة المفصلة بهذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على أمامة أبى بكر رضى الله عنه وهى من وجوه:—

الاول قوله تعالى: — (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض) وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق. ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التى وعد الله بها

الثانى قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أول بأس شديد فتقاتلونهم أو يحلون) وليس الداعى محمدا لقوله تعالى: سيقول المخلفون إلى قوله قل لن تلبسونا. ولا علينا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الاسلام. ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندكم كفار. فلا يليق

بهم قوله: (فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) فهو أحد الخلفاء الثلاثة .
وينزى خلافة أبي بكر لمدى القاتل بالفصل .

الثالث : لو كانت إمامة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله ، لكنه معظم وأفضل الخلق عنده وسنزيده شرحا

الرابع : كانت الصحابة وعلى يقولون له : يا خليفة رسول الله ، وقد قال تعالى فيهم « أولئك هم الصادقون »

الخامس : لو كانت الإمامة حق على ولم تعنه الأمة عليه ، لكانوا شر الأمم ، لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

المادس : قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) ، وأقل مراتب الأمر الجواز . قالت الشيعة : هذا خبر واحد . قلنا : ليس أقل من خير الطير والمنزلة ، وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما .

السادس : قوله عليه السلام : (الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكا عضوضا) .

الثامن : أنه ﷺ استخلف أبا بكر في الصلاة وماعزته فيبقى إماما فيها ، فكذا في غيرها ، إذ لا قائل بالفصل ، ولذلك قال على رضى الله عنه : قدمك رسول الله في أمر ديننا ، أفلا تقدمك في أمر دنيانا ؟

(تذييب) إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ، وطريقه في حق عمر نعم أبي بكر ، وفي حق عثمان وعلى البيعة .

المقصد الخامس : في أفضل الناس بعد رسول الله ، هو عندنا وأكثر قدما المعزلة أبو بكر رضى الله عنه ؛ وعند الشيعة وأكثر متأخرى المعزلة على . لنا وجوه —

الأول : قوله تعالى : « وسيجنبها الاتقى ، التي يؤتى ماله بتركى » ؛

قال أكثر المفسرين — واعتمد عليه العلماء — : إنها نزلت في أبي بكر ، فهو
أكرم عند الله لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وهو الأفضل .
وأيضاً فقوله : « وما لأحد عنده من نعمة تجزي » يصرّفه عن علي ، إذ عنده
نعمة التولية وهي نعمة تجزي .

الثاني . قوله عليه السلام : (اقتدوا بالدين من بعدى أبي بكر وصر)
مهم الأمر فيدخل في الخطاب على وهو يشعر بالأفضلية ، إذ لا يؤمر إلا بأفضل
ولا المحامى بالافتداء سيما عندهم .

الثالث . قوله عليه السلام لأبي الدرداء : (والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر) .

الرابع . قوله عليه السلام لأبي بكر وصر : (ما سيدا كهول أهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين) .

الخامس . قوله عليه السلام : (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم
عليه غيره) .

السادس : تقديمه في الصلاة ، مع أنها أفضل المبادات ، وقوله : (يا أي
الله ورسوله إلا أبابكر) .

السابع . قوله عليه السلام : (خير أمتي أبو بكر ثم صر) .

الثامن . قوله عليه السلام : (لو كنت متخذاً خليلاً - دون ربي - ، لاتخذت
أبابكر خليلاً ، ولكن هو شريكي في ديني ، وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في
الغار ، وخليفتي في أمتي) .

التاسع . قوله عليه السلام : (وأين مثل أبي بكر ؟ كذبني الناس وصدقني
وآمن بي ، وزوجني ابنته ، وجعلني بماله ، وواساني بنفسه ، وجاهد معي
ساعة الخوف)

العاشر . قول علي رضي الله عنه : (خير الناس — بعد النبيين —

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم. وقوله إذ قيل له ماتوصى ؟ ما أوصى رسول الله
حق أوصى ، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جميعهم على خيرهم كما جمعهم - بعد
نبيهم - على خيرهم . لهم فيه مملكان .

المهلك الأول : ما يدل عليه إجمالا وهو وجوه .

الأول : آية المباحة . وجه الاحتجاج : أن قوله : « وأقسمنا » لم يرد
به نفس النبي ، بل المراد به على ، دلت عليه الاخبار الصحيحة ، وليس نفس
على نفس محمد ، فالمراد المساواة ، فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة
في الباقي ، وقد يمنع أن المراد على ، بل جميع قراياته ، وخدمه داخلون فيه ،
يدل عليه صيغة الجمع .

الثاني : خبر الطير وهو قوله : اللهم ائثنى بأحب خلقك إليك بأكل معي
هذا الطير ، فأتى على . والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم . وأجيب بأنه
لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التعميم ، وإدخال لفظ الكل والجميع .
الثالث : قوله عليه السلام في ذي الندية : (يقتله خير الخلق) ، وقد قتله
على ، وأجيب بأنه مباشر قتله ، فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه ،
وأيا فخصص بالنبي ، ويضعف . ينفذ صومه للباقي .

الرابع : قوله عليه السلام : (أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي
يقضى ديني ، وينجز وعدي ، على من أبي طالب) . وأجيب بأنه يدل على أنه
خير من يتركه قاضيا ومنجزا ، فلا يتناول الكل .

الخامس : قوله عليه السلام لقاطمة : (أما ترضين أني زوجتك من خير
أمتي ؟) . وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه ، ولعل المراد خيرهم لها
السادس : قوله عليه السلام : (خير من أتركه بعدي على) ،
وأجيب بما مر .

السابع : قوله عليه السلام : (أنا سيد العالمين ، وعلى سيد العرب) .

أجيب: بأن الحياة الارتجاع لا الأفضلية، وإن سلم فهو كالخبر لاصحوم له .
 الثامن: قوله عليه السلام لتاطمة : (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار
 منهم أبالك فتخذه نبيا ؛ ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك) . وأجيب بأنه لاصحوم
 فيه ، فلعله أختاره للجهد ، أو لبعلىة طاطمة .

التاسع: أنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة ، اتخذهم أبا لنفسه . قيل
 لادلالة ، إذ لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة .

العاشر : قوله عليه السلام بعد : « يا بكر وصهر إلى خير فرجما
 منهزمين : » « لا أعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله
 كرارا غير فرار » وأعطاهما عليا . وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد
 في غيره . فقيل : نفي المجموع لا يجب أن يكون ينفي كل جزء منه ، بل يجوز
 أن يكون بنى كونه كرارا غير فرار ، ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا .

الحادى عشر : قوله تعالى فى حق النبي : « فان الله هو مولاه وجبريل
 وصالح المؤمنين » ، والمراد بصالح المؤمنين على ، كما نقله كثير من المفسرين .
 فقيل : معارض بما عليه الأكثر من العموم ، وقوم : من أن المراد أبو بكر وصهر
 الثانى عشر قوله عليه السلام : « من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه ،
 وإلى نوح فى تقواه ، وإلى إبراهيم فى حلمه ، وإلى موسى فى هيئته ، وإلى
 عيسى فى عبادته ، فليتنظر إلى ابن أبى طالب » ؛ فقد ساواه بالأنبياء ، وهم
 أفضل من سائر الصحابة إجماعا . وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة
 وإلا كان على أفضل من الأنبياء : لمشاركته لكل فى فضيلته ، واختصاصه
 بفضيلة الآخرين ؛ والاجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء .

المسك الثانى : ما يدل عليه تفصيلا : وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما
 تكون بما له من الكسالات ، وقد اجتمع فى على منها ما تفرق فى الصحابة ،
 وهى أمور :

الأول : العلم ، وعلى أعلم الصحابة ، لأنه كان في غاية الفناء والحرم على التلمذ ؛ وعبد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده ؛ وكان في صغره في حجره ، وفي كبره خنتاً له ، يدخل عليه كل وقت ؛ وذلك يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ . وأما أبو بكر فأتصل بخدمة في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين ، ولقوله عليه السلام : « أقضاكم على » واقضاه يحتاج إلى جميع العلوم ، فلا يعارضه نحو : (أفرضكم زيد ، وأقرؤكم أبي) ؛ ولقوله تعالى : (وتسميا أذن واعي) ، وأكثر المفسرين على أنه على . ولأنه نهي عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ، وعن رجم الحاملة ، فقال عمر (لولا على لهلك عمر !!) ؛ ولقول على : (لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها قضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بأنجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ؛ والله مامن آية نزلت في بر ، أو بحر ، أو سهل ، أو جبل ، أو صحاء ، أو أرض ، أو ليل ، أو نهار ، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت : وفي أى شيء نزلت) ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة ولأن جميع الفرق ينتمون إليه في الأصول والفروع ، وكذلك المتصوفة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تليذه ، وكان في الفقه والتصاحة في الدرجة القصوى ، وعلم النحو إنما ظهر منه ، وهو القى أمر أبا الأسود الدؤلى بتلويته ، وكذلك علم الشعاعة وممارسة الصلاة ، وكذلك علم التنويع والأخلاق الثاني : الزهد ، اشتهر عنه أنه - مع اتساع أبواب الدنيا عليه - ترك التمتع ونجش في المآكل والملابس ، حتى قال لـدنيا : (طلقك ثلاثاً !!)

الثالث : الكرم ، كان يؤثر الخواص على نفسه وأهله ، حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ، ونزل ما نزل ، وتصدق في ليالى صياحه المنذور عما كان فطوره ونزل فيه (ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً)

الرابع : الشجاعة ، تواتر مكافئته للحروب و لقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية ، حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب : (لضربة على خير من عبادة الثقلين) ، وتواتر وقائمه في خير وغيره

الخامس : حسن خلقه ، حتى نسب الى العصابة

السادس : مزيد قوته ، حتى قلم باب خير بيده ، وقال : (ما قامت باب خير بقوة جسمانية ، لكن بقوة إلهية)

السابع : نعمة وقربه من الرسول نسيا ومصاهرة ، وهو غير خفي . وعما ين وان كان عم النبي عليه السلام ، لكن كان أخا عبد الله من الأب ، وأبو سائب أخاه من الأب والام

الثامن : اختصاصه بصاحبة كفاطمة ، ولولدين كالحسن والحسين ، وهما سيدي شباب أهل الجنة ، ثم أولاد أولاده ، ومن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه ، ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا

والجواب عن السكل : أنه يدل على التفضيلة ، وأما الأفضلية فلا ، كيف ومرجمها الى كثرة الثواب !! وذلك يعود الى الاكتساب والاخلاص وما يعود الى نصرته الاسلام وما تترجم في تقوية الدين

واعلم ان مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ، وليمت مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن ؛ والنصوص المذكورة من الطرفين - بعد تراضها - لا تقيد القطع على ما لا يخفى على منصف ؛ لكننا وجدنا الساف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ؛ وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك ، لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم في ذلك ، وتقرير ما هو الحق فيه الى الله

المقصد السادس : في إمامة الفضول مع وجود التفاضل ، منعه قوم لأنه

قيبع عقلا ، فان من أزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل
بفتواه ، عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل . وجوزه الاكثرون ، إذ لعله أصاح
الامامة من القاضل ، إذ المتبر في ولاية كل أمر معرفة مصلحه ومفسده
وقوة القيام بواجبه ؛ ورب مفضول في علمه وعمله هو بإقامة أعرف ، وبشرائطها
أقوم . وفصل قوم فقالوا : نصب الأفاضل إن أثار فتنة لم يجب ، وإلا وجب
المقصد السابع : أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن التمدح فيهم ،
لأن الله عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه ؛ والرسول قد أحبهم
وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة .

ثم إن من تأمل سيرتهم ، ووقف على ما فرم ، وجد في الدين ، وبفهم
أموالهم وأنفسهم في نصره الله ورسوله ؛ لم يتخالجه شك في عظم شأنهم ،
وبراءتهم عما ينصب اليهم المبطون من المطاعن ، ومنه ذلك عن الطعن فيهم
ورأى ذلك مجانيا للإيمان . ونحن لانوث كتابنا بأمانال ذلك ، وهي مذكورة
في المطولات مع التخصص عنها

وأما القتل والحروب الواقعة بين الصحابة ، فلهشامية أنكروا وقوعها ،
ولا شك أنه مكايمة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين . والمعترفون
بوقوعها منهم من سكت عن الكلام ، فان أرادوا أنه اشتغال بما لا يعنى ،
فلا يلجئ به ، إذ قال الشافعي : تلك دماء طهر الله عنها أيدينا ، فلنظهر عنها
آلسنتنا . وإن أرادوا أنا لانعلم أوقمت أم لا ؟ فيبطل لوقوعها قطعا . واتفق
الصبرية (أصحاب عمرو بن عبيد) والواصلية (أصحاب واصل بن عطاء)
على رد شهادة الفريقين ، قالوا : لو شهد الجميع بياقة بقل لم قبلها ، أما العمرية
فلا تهم يرون فسق الجميع ، وأما الواصلية فلا تهم يفسقون أحد الفريقين
لا يمينه ، فلا يعلم عدائشي منهما . والقي عليه الجمهور : أن الخطيئة قتلة عثمان
وهو بر على ؛ لأنهما إمامان ، فيحرم القتل والخائفة قطعا

(خاتمة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوجه قوم، ومنهم آخرون، والحق أنه تابع للأمر به والنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجباً، وبالمندوب مندوباً، والنهي عن الحرام واجباً، وعن المكروه مندوباً، ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين، لأن غرضه يحصل بذلك؛ وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من القروع، وعند المعتزلة من الأصول. ولوجوبه شرطان:—

أحدهما. أن يظن أنه لا يصير موجبا لتوران فتنة، والا لم يجب، وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود، بل يستحب حينئذ، إظهاراً لشعار الاسلام وثانيهما. عدم التجمس، للكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: «ولا تجمسوا» وقوله: «ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الدين آمنوا.» الآية

وأما السنة فقوله عليه السلام: (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رهوس الاشهاد الأولين والآخرين)، وقوله عليه السلام: (من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها). وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

(تذييل) في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة). وهي ما أنا عليه وأصحابي). وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به. اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمعتبية، والناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة ، أصحاب واصل بن عطاء المزالي .

اعتزل عن مجلس الحسن البصري ؛ وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبقيت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل . ويلقبون بالقدرية ، لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وأنهم قالوا : إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية . ويرده قوله عليه السلام (القدرة مجوس هذه الأمة) ، وقوله عليه السلام . (هم خصاء الله في القدر) . ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ، لقولهم بوجوب الإصلاح ونفى الصفات القديمة . وقالوا جميعاً بأن التقدم أخص وصف الله . ونفى الصفات ؛ وبأن كلامه مخلوق محدث ، وبأنه غير مرئي في الآخرة ، والحسن والتبجح عقليان ، ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله ، وثواب المطيع والتائب ، وعقاب صاحب الكبيرة ؛ ثم افترقوا عشرين فرقة يكثر بعضهم بعضاً ؛ منهم ١ - الواصلية : قالوا بنى الصفات والقدر ، وامتناع إضافة الشر إلى الله ، وبالمنزلة بين المنزلتين ، وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد التريقين من عمان وقائلي ، وجوزوا أن يكون عمان لا مؤمناً ولا كافراً ؛ وأن يخلد في النار . وكذا علي ومقاتلوه ، وحكوا بأن علياً وطلحة والزبير هم وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل . كشهادة المتلاعنين .

٢ - الحميرية : مثلهم ، إلا أنهم فسقوا التريقين .

٣ - الهزلية : (أصحاب أبي الهذيل العلاف) قالوا بفناء مقدرات الله ، وأن أهل الملدين يصيرون إلى خلود ، ولقد سمى المعتزلة أبا الهذيل جهماً في الآخرة وإن الله عالم بما يعلم هو ذاته ، قادر بقدرته هي ذاته ، ومريد بإرادته لافي محل ، وبعض كلامه لافي محل وهو كن ؛ وإرادته غير المراد ، والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة .

٤ - النظامية : (أصحاب إراهم بن عيار النظام) قالوا . لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ؛ ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب وكونه مريد القطة أنه خالقه ، ولعمل المبدأ أنه أمر به ؛ والانسان هو الروح والبدن آلهما ؛ والأعراض أجسام ، والجواهر مؤلف من الأعراض ؛ والعلم مثل الجمل ، والايان مثل الكثر ، وانه خلق الخلق دفعة ، والتقدم والتأخر في الكون والظهور ، ونظم القرآن ليس بمعجز ، والتواتر يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليس بحجة ، وبالطرفة ، ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته ، لكن كتمه عمر . وقالوا . من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا ينسحق .

٥ - السوارية : (أصحاب الاسوارى) زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم علمه ، والانسان قادر عليه .

٦ - السلافية : (أصحاب أبي جعفر الاسكاف) قالوا : الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين .

٧ - الجعفرية : (أصحاب الجعفرين : ابن مبشر ، وابن حرب) زادوا : أن في فحاق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلم عن الايمان .

٨ - البصرية : (هو بشر بن المعتز) قالوا : الأعراض من الالوان ، والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة . والقدرة : سلامة البنية ، والله قادر على تعذيب الثقل ظلما ، ولو عذبه لكان ماقلا ماصيا . وفيه تناقض .

٩ - الزردارية : (هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار ، وهو تلميذ بشر) قال : الله قادر على أن يكذب ويظلم ؛ ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا ، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما ، ومن لا بسى المظلمة كافر

لا يولوث وكذا من كل خلق الأعمال ، وطروية .

١٠ - القسامة (هو عمام بن عمرو القنولي) قالوا : لا يطلق اسم الوكيل على الله . لاستحقاقه مولا . ولا يقال : ألفت الله بين القلوب ، والأعراض لا تطلق على الله ولا رسوله ، ولا دلائل في القرآن على حلال وحرام ، والامانة لا تتخذ مع الاختلاف ؛ واللجنة والنار لم تخلقا بعد ، ولم يحضر هناك ولم يقتل ، ومن أفسد صلاة اقتحمها أولا ، فأول صلاته محبة مني عنه .

١١ - الصالبة (أصحاب الصالح) جوزوا قيام العلم والتدرة والارادة والسمع والبصر باليت ؛ وخطو الجور عن الأعراض .

١٢ - المطابقة (هو أحمد بن حبيب من أصحاب النظام) قالوا : العالم بالمان . قديم هو الله تعالى ، ومحدث هو الذي يحاسب الناس في الآخرة

١٣ - الحرية (هو فضل الحدي) زانوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف

١٤ - الحمرة (هو ميمر بن مباد الصلي) قالوا : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ولا يوصف بالقدم ، ولا يعلم نفسه هو الإنسان لا فضل له غير الارادة

١٥ - القسامة (هو غلام بن أنس الحميري) قالوا : الأفضل للمتوفة لا فضل لها ، والمعرفة متوفة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يسيرون تريبا ، لا يدخلون الجنة ولا نارا ، وكذا البهائم والأقوال ، والاستقامة سلامة الآفة بومن لا يعلم حاله من الكفار معذور . والمعروف كلها ضرورية ، ولا فضل للإنسان غير الارادة ، وما عداها حالات بلا محنت ، والعالم فضل الله بجليله

١٦ - القسامة (أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط) قالوا : بالقدر وتسمية المسوم عينا وبجورا ومرضا ، وأن أرادة الله كونه غير مكره ولا ظر ، وهي

في أفعال نفسه الخلق ، وفي أفعال عباده الأمر ، وكونه مميما بصيرا أنه ظلم بمخلوقهما . وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه .

١٧ - الجاهلية (هو عمرو بن بحر الجاحظ) قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا زيادة في العباد ، إنما هي عدم السهو ، ولتعمل الخير الميل إليه ، وإن الأجسام ذوات طبائهم ، ويعتزم انعدام الجواهر ، والنار تجذب إليها أهلها ، لا أن الله يدخلها ، والخير والشر من فعل العبد ، والقرآن جسد ينقلب قارة وجلا وقارة امرأة .

١٨ - الكيفية (هو أبو القاسم بن محمد الكمي) قالوا : فعل الرب واقع بغير إرادته ، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه .

١٩ - الجبائية (هو أبو علي الجبائي) قالوا : إرادة الرب حادثة لافي محل ؛ والمالم يفتى بفناء لافي محل ، والله متكلم بكلام مخلقه في جسم ؛ ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لفعله ، ومتركب الكبيرة لامؤمن ولا كافر ، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ؛ ولا كرامات للأولياء ، ويجب لمن يكاف إكمال عقله وتهيته أسباب التكليف ؛ والآنبياء معصومون ، وشارك فيها أباهاشم ثم انفراد بأن الله ظالم بلا صفة ولا حالة توجب العماية ؛ وكونه مميما بصيرا أنه حتى لا آفة به ، ويجوز الإيلام للمؤمن

٢٠ - البرهانية (انفراد أبو هاشم عن أبيه . بإمكان استحقاق الدم والعقاب بلا مضية ؛ وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها طالما بقبحه ، ولا مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم بمعلومات على التفصيل ، وفيه أحوال لامطومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة .

الفرقة الثانية الشيعة : وم اثنتان وعشرون فرقة ؛ يكثر بعضهم ببعض ، أمثالهم ثلاث فرق : غلاة ، وزيدية ، وإمامية . أما الثلاث فبعضهم

١ - الصبائير : قال عبد الله بن سبأ لعل . أنت الإله حقاً ، قال . وأنه لم يمت ، وإعاققت ابن ملجم شيطاناً ، وعلى في الصحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض ويعاوها عدلاً ؛ وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد . عليك السلام يا أمير المؤمنين .

٢ - الطامعية : قال أبو كامل بكتر الصحابة بترك بيعة علي ، وبكفر علي بترك طلب الحق ، وبالتناسخ ، وأن الإمامة نور يتناسخ ، وقد تصير في شخص نبوة .
٣ - اليبائير : قال ييان بن سمان الحميري . الله على صورة إنسان ، ويهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت في علي ، ثم في ابنه محمد بن الحنفية ، ثم في ابنه أبي هاشم ، ثم في ييان .

٤ - المقبرية : قال مقبرة بن سعيد المجلي . الله جسم على صورة إنسان من نور على رأسه تاج ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالامم الأعظم فطار فوق تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال المباد فغضب من المماضي فمرق لحصل منه بحران . أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلو غير ، ثم اظلم في البحر النير فأبصر فيه ظله فأنزعه لجعل منه الشمس والقمر وأبقى الباقي تيباً للشريك ، ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم ، والايان من النير ، ثم أرسل محمداً والناس في ضلال ، وعرض الامامة - وهي منع على عن الامامة - على السموات والأرض والجبال ؛ فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر ، حملها بأمر عمر ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده . وقوله تعالى : « كذل الشيطان » الآية زلت في أبي بكر وعمر . والامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحميز وهو حي في جبل حاجر . وقيل المقبرة .

٥ - الجناحية : قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين : الأرواح تتناسخ ، وكذا روح الله في آدم ثم في شيث ، ثم الانبياء والآئمة

حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله هذا ، وهو حي بجبل
بأصفهان ، وأنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات .

٦ - المنصورية : (هو أبو منصور المجلي) قالوا : الإمامة صارت ل محمد بن
علي بن الحسين ، خرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال . يا بني اذهب فبلغ
هني . وهو الكسف . والرسل لا تنقطع . والجنة وجل أمرنا بموالائه وهو
الامام ، والنار بالضد وهو ضده . وكذا القرائض والمحرمات .

٧ - الخطابية : (هو أبو الخطاب الأسدي) قالوا : الأئمة أنبياء ، وأبو
الخطاب نبي فقرضوا طاعته ، بل الأئمة آلهة ، والחסنان ابنا الله ، وجمعة إله
لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي ، ويستحلون شهادة الزور لموافقهم على
مخالفتهم ، والامام بعد قتله معد . والجنة نعيم الدنيا ، والنار آلامها :
واستباحوا المحرمات وترك القرائض . وقيل الامام بزينة . وأن كل مؤمن
يوحى إليه ، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل ، وهم لا يموتون ، بل
يرفعون إلى الملكوت . وقيل هو عمرو بن بنان المجلي ، إلا أنهم يموتون .

٨ - القراية : قالوا : محمد بعلي أشبه من القراب بالقراب ، فغلط جبريل من
على إلى محمد فيلعنون صاحب الريس ، يعنون به جبريل .

٩ - الزمية ، ذموا محمدا لأن عليا هو الاله وقد بعته ليدعو الناس إليه فدعاه
إلى نفسه . وقيل بالهيتما ، ولهم في التقديم خلاف ، وقيل بالهية خمسة أشخاص :
هما ، واطمة ، والחסنان . ولا يقولون فاطمة تخاشيا عن وصمة التأنيث

١٠ - الرثامية : (أصحاب الحشامين . ابن الحكم وابن سالم) قالوا : الله جمد ،
فقال ابن الحكم : هو طويل عريض عميق مقعور ، وهو كالسيكة البيضاء ،
يتلأ من كل جانب ، وله لون وطعم ورائحة وجمعة ، وليست هذه الصفات
المذكورة غيره ويقوم ويقعد ، ويعلم ما تحت الثرى بشمع انفصل عنه إليه ،

وهو سبعة أشبار بأشبار تقسه ، غاص معرض بلا قلاوت بينهما . وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها يعلم لا قديم ولا حادث وكلامه صفة ، لا مخلوق ولا غيره ، والأعراض لا تدل على الباري ، والأعنة معصومون دون الأنبياء .

وقال ابن سالم : هو على صورة إنسان ، وله وفرة سوداء ، وصفه الأهل عجوف .

١١ - البرزارية : (هو زرارة بن أعين) قالوا بحدوث الصفات وقبلها لاجتماع

١٢ - لبونسيه : هو بونس بن عبد الرحمن القمي ، قال : الله تعالى على العرش تحته الملائكة ، وهو أقوى منها ، فالكركي يحمله وجلاه .

١٣ - الشيطانية : هو محمد بن النعمان الملقب بغيطان الطاق ، قال : إنه نور غير جسماني ، على صورة إنسان ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها .

١٤ - الرزمية : قالوا . الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ، ثم علي ابن عبد الله بن عباس ، ثم أولاده إلى المنصور ، ثم حل الاله في أبي مسلم ، وإنه لم يقتل ، واستحلوا المحارم .

١٥ - الفوضيية قالوا : الله فوض خلق الدنيا الى محمد ، وقيل الى علي

١٦ - البرية : جوزوا البداء على الله

١٧ - النصيرية والروسمائية قالوا : حل الله في علي

١٨ - الروسمائية ولقبوا بحميمة ألقاب :

بالباطنية : لقولهم يياطن الكتاب دوز غااره .

وبالقرامطة : لأن أولهم حمدان قرمط ، وهو احدى قرى واسط .

وبالحرمية : لباحتمهم الحرمات والمحرّم .

وبالجمعة : لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة : آدم ،
ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ومحمد المهدي بإصابع النطقاء ،
وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم
يقتدى وبهم يهتدى : إمام يؤدى عن الله ، وحجة يؤدى عنه ، وفو مصة يمس
العلم من الحجة ، وأبواب وعم الدعاة ، فأكبر برقم درجات المؤمنين ، وماأذن
بأخذ اليهود على الطالبين ، ومكسبو محتج ويرغب الى الداهى ككلب الصائد ،
ومؤمن يتبعه . قالوا : ذلك فالسموات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة
وهى المدبرات أمرا ، كل منها سبعة .

وبالباكية : اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمى بأذريجان .
وبالحمرة : لبهم الحمر فى أيام بابك ، أو تسميتهم المحلين حميرا .
وبالاسماعيلية : لأنباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ، وقيل لانتساب
زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل .

وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع ، لأن القيارية وعم طائفة من الجوس
راموا عندشوكه الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم
ورأسهم حمدان قرمط ، وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم فى الدعوة مراتب :

الدوق : وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ؟ ولذا
منعوا لقاء البذر فى السبغة ، والتكلم فى بيت فيه مراج
ثم التأنيس باستقالة كل أحد بما يعيل اليه من زهد وخلاعة
ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات الحور ، وقضاء صوم الحائض دون
قضاء صلاتها ، والفعل من المنى دون البول ، وعدد الركعات ؛ ليتعلق قلبهم
بمراجعتهم فيها

ثم الربط : أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا ؛ وحوالته

على الامام في حل ما أشكل عليه

ثم التدليس : وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم ، حتى زدادته

ثم التأسيس : وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو .

ثم النخلع : وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية

ثم الملقح عن الاعتقادات ، وحينئذ يأخذون في استعجال الازدات

وتأويل الشرائع .

ومن مذهبهم : أن الله لا موجود ولا معدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام

الفلاسفة . وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم

وأما الزيدية فثلاث فرق :-

١- الجارودية أصحاب أبي الجارود ، قالوا بالنص على عليّ وصفه بالتمكية ، والصحابية

كفروا بخالفته . والامامة بعد الحسن والحسين شررى في أولادهما ، فن خرج

منهم بالسيف وهو حاتم شجاع فهو امام . واختلفوا في الامام المنتظر . أهو محمد بن

عبد الله ؟ وأنه لم يقتل ، أو محمد بن اتمام بن علي ؟ أو يحيى بن حمير صاحب

الكوفة ؟

٢ - السليمانية (هو سليمان بن جرير) قالوا . الامامة شورى ، وانما تتعقد

برجلين من خيار المسلمين ، وأبو بكر وعمر إمامان وان أخطأ الأمة في البيعة

لها . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وطائفة

٣ - البشيرية : (هو بشير الثوري) توقفوا في عثمان

وأما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي ، وكفروا الصحابة وومعوا

فيهم ، وسافروا الامامة الى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بمده ،

وتعقب متأخروهم الى معتزلة وإلى أخبارية ، وإلى مشبهة وسلفية وملتحقة

بالترقي الضالة .

الفرقة الثالثة : الخوارج . وهم سبع فرق :

١ - المحكمة وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وكفروه ، وهم اثنا عشر ألف رجل ، قالوا . من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام ؛ ولم يوجبوا نصب الامام ، وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

٢ - البرهسية (هو يهس بن الحيصم بن جابر) قالوا . الايمان : الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ؛ فن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام ؟ فهو كافر لوجوب التمسك عليه . وقيل لا ، حتى يرفع الى الامام فيحده . وقيل لا حرام إلا ما في قوله تعالى (قل لأجد فيما أوحى الى محرما -) الآية وقيل : إذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا . والاطفال كأبائهم ايمانا وكفرا . والسكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وقيل هو هم الكبيرة كفر . ووافقوا القدرية

٣ - البوزارقة : (هو نافع بن الأزرق) قالوا . كفر على بالتحكيم ، وابن ملجم بحق ، وكفرت الصحابة والقعدة عن القتال . ونحرم التقية . ويجوز قتل أولاد المخالفين ونساءهم . ولا رجم على الزاني . ولا حد للزنى على النساء . وأطفال المشركين في النار مع آبائهم . ويجوز نهي كان كافرا ومرتكب الكبيرة كافر .
٤ - النجرات : (هو نجدة بن عامر الكنجلى) منهم العاذية غدروا بالمجاهلات في القروص ، وقالوا . لا حاجة إلى الامام ، ويجوز لهم نصبه ، وخالقوا الأزارقة في غير التكفير .

٥ - البوصرية : (أصحاب زياد بن الأصفر) يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة وفي إسقاط الرجم ، وفي أطفال الكفار ، ومنهم التقية في القول ، وقالوا . المعصية الموجبة للعبد لا يسمى صاحبها إلا بها ؛ ولا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر . وقيل تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون الملاينة .

٦ - الأباضية : (هو عبد الله بن إياض) قالوا . نخالفونكم كفلا وغيره شركين يجوز منا كعتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرامهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام إلا معسكر ساطنهم ، وتقبل شهادة مخالفهم عليهم ، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى . ويغنى العالم كله بفناء أصل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لامة ، وتوقعوا في أولاد الكفار ، وفي النفاق أهو شرك ؟ ، وجواز بمئة رسول بلا دليل ، وتكليف أتباعه ؛ وكفروا عليها وأكثر الصحابة ، واختلفوا أربعا :-

الأولى : الحنفية (هو أبو حفص بن أبي المقدم) زادوا أن بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى ؛ فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لامشرك .

الثانية : اليزيدية (أصحاب يزيد بن أنيسة) قالوا . سيئت نهي من المعجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة العابثة ؛ وأصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك .

الثالثة : الحارثية (أصحاب أبي الحارث الاباضى) خالفوا الأباضية في القدر وفي الاستطاعة قبل الفعل .

الرابعة : القائلون بطاعة لآلواذ بها الله ،

٧ - الجباروة (هو عبد الرحمن بن عجرد) زادوا على النجيدات وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعى الاسلام ؛ ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ ، وأطلقا المشركين في النار ، وهم عشر فرق .

الأولى : الميمونية (هو ميمون بن مهران) قالوا بالتندر والاستطاعة قبل الفعل ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، ولا يريد المعاصي ، وأطلقا الكفار في الجنة ، ويروى عنهم تجوز نكاح البنات للبنين والبنات ، ولأولاد الاخوة

والأخوات ؛ وإنكار سورة يوسف .

الثانية : الحزبية (هو حزة بن أدرك) وافقوهم إلا أنهم قالوا : أطفال الكفار في النار .

الثالثة : الشيعية (هو شعيب بن محمد) وهو كالميمونية إلا في القدر .

الرابعة : الحازمية (هو حازم بن حاصم) وافقوا الشيعية .

الخامسة : الخلقية (أصحاب خلف) أضافوا القدر خيره وشره إلى الله ، وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك .

السادسة : الأطرافية ؛ عذروا أهل الأطراف قيام بعرفوه ، ووافقوا أهل السنة في أصولهم ، وفي نفي القدر .

السابعة : المعلوماتية ؛ هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه ؛ وفعل العبد مخلوق لله تعالى .

الثامنة : المجهولية ؛ قالوا : يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه ، وفعل العبد مخلوق له .

التاسعة : الصلتية (هو عثمان بن أبي الصلت ، وقيل الصلت بن الصامت) هم كالمجاردة لكن قالوا : من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله ؛ وروى عن بعضهم أن الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة .

العاشرة : الثعالبية (هو ثعلب بن طامر) قالوا بولاية الأطفال ؛ وقد نقل عنهم أن الأطفال لاحكم لهم ، ويرون أخذ الزكاة من المبيد إذا استغنوا ، وإعطائها لهم إذا افتقروا ، وتفرقوا أربع فرق .

الاولى : الاخلمية (أصحاب أخنس بن قيس) هم كالثعالبية إلا أنهم توقعوا فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله ، وحرموا الاغتيل بالقتل والسرقة ، وقتل عنهم تزويج المملكات من مشركي قومهم .

الثانية : المصبدية (هو مصبد بن عبد الرحمن) خالفوهم في التزويج من

المشركين ، وخالقوا التعالبة في زكاة العبيد .

الثالثة : الشيبانية (هو شيبان بن سلمة) قالوا بالجبر ونفى القدرة الخالدة .
الرابعة : المكرمية (هو مكرم العجلي) قالوا : تارك الصلاة كافر لجهله بالله ،
وكذا كل كبيرة ، وموالاته الله ومعاداته لعباده ، باعتبار العاقبة ، فكذا نحن .
فاذن فرق الخوارج عشرون .

الفرقة الرابعة : المرجئة ، لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن الثبة ،
اولا ثم يقولون : لا يضر مع الايمان معصية ، فهم يعطون الرجاء ، وفرقهم خمس .
١ - البونسية (هو يونس الحميري) قالوا . الايمان المعرفة بالله والمخضوع له
والحبة بالقلب ؛ ولا يضر معها ترك الطاعات ، وإبليس كان طارفاً بالله ، وإنما
كفر باستكباره .

٢ - البيرية ، أصحاب عبيد المكذب ، زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره ،
وانه تعالى على صورة الانعام

٣ - النسانية : أصحاب غسان الكوفي ، قالوا . الايمان المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالا ؛ وهو يزيد ولا ينقص : وذلك مثل أن يقول .
قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ؟ ولعلها بغير مكة ؛ وبعت محمداً
ولا أدري أهو القى بالمدينة ؟ أم غيره ؟ وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة .
وهو افتراء .

٤ - التوبانية : أصحاب ثوبان المرحي ، قالوا . الايمان هو المعرفة والاقرار
بالله ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله ؛ واتفقوا على أنه تعالى لو ضاع
من طاص لنعافن كل من هو مثله ؛ وكذا لو أخرج واحداً من النار ، ولم يجزموها
بمخرج المؤمنين من النار ، واختص غيلان بالقدر والمخرج من حيث إنه
قال يجوز أن لا يكون الامام قرشياً .

٥ - الترمذية : أصحاب أبي معاذ الثوري ، قالوا . الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار ؛ وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيمانا ولا بعضه ، وكل دعوية لم يجزم على أنه كفر فصاحبه يقال فيه : إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ، ومن ترك الصلاة مستحسلا كفر ، وبلية القضاء لم يكفر ؛ ومن قتل نبيا أو لطمه كفر ، لأنه دليل لتكذيبه وبعضه ، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسى وقالوا . المجدود لعنم علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخامسة ، ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبى قهر وعمد بن شبيب وغيلان .

الفرقة الخامسة : التجارية ، أصحاب محمد بن الحسين النجار ، هم موافقون لأهل السنة في خلق الافعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، والعبد يكتب فعله ، وللمعتزة في نفى الصفات وحدوث الكلام . وفرقهم ثلاث . الأولى : البرغوثية ، قالوا : كلام الله إذا قرئ عرض ، وإذا كتب فهو جسم الثانية : الزهرانية ، قالوا : كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، ومن قال : كلام الله غير مخلوق فهو كافر .

الثالثة : المستدركة ، استدركوها عليهم وقالوا إنه مخلوق مطلقا ، لكننا وافقنا السنة والاجماع في شبه وأولناه بما هذه حكايته ؛ وقالوا : أقوال مخالفتنا كلها كذب ، حتى قولهم لا إله إلا الله .

الفرقة السادسة : الجبرية ، والجبر اسناد فعل العبد إلى الله بوجوب الجبرية متوسطة ، تثبت للعبد كسبا كالاشعرية . وخالصة ، لا تثبته كالجهمية ، وهم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا . لا قدرة للعبد أصلا ، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، وعنده حادث لاني محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالمعلم والقدرة والجنة والنار تميزان ، ووافقوا المعتزة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالمثل .

الفرقة السابعة: المشبهة ، شبهوا الله بالخلق والى اختلافوا في طريقه ،
فمنهم مذهب غلاة الشيعة كما تقدم ؛
ومنهم مذهب الحنفية كضر وكهمس والحنفيين ، قالوا هو جسم من
لحم ودم ، وله الاعضاء حتى قال بعضهم . اعترفوا عن الحق والقرج وسألوا
عما وراءه .

ومنهم مذهب الكرامية أصعاب أبي عبد الله محمد بن كرام وأقوالهم متعددة
غير أنها لا تنتهي الى من يعبأ به فاقصرتنا على ما قاله زعيمهم : وهو أن الله على
العرش من جهة العلو ، ويجوز عليه الحركة والنزول واختلقوا أبعلا للعرش
أم لا ؟ . وقال بعضهم : بل هو محاذ للعرش واختلف . أيبعد متناه ؟ أو غيره ؟
ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ، ثم هل هو متناه من الجهات ؟ أو من
جهة تحت ، أولا ؟ ونحل الحوادث في ذاته ، وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون
الخارجة من ذاته ؛ ويجب أن يكون أول خلقه حيا ، يصح منه الاستدلال بالنبوة
والرسالة صفتان سوى الرحي والمعجزة والعصمة ؛ وصاحبها رسول ، ويجب
على الله إرساله لا غير ، وهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس ، ويجوز
عزله دون الرسول ، وليس من الحكمة رسول واحد ، وجوزوا إمامين كهل
ومعاوية ، إلا أن إمامة على وفق السنة ، بخلاف معاوية ، لكن يجب طاعة
رعيته له ، والإيمان قول القر في الأزل : بل ، وهو باق في الكل إلا المرتدين
وإيمان المنافق بإيمان الأنبياء ، والكلمتان ليمتا بإيمان الابد الردة
فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كلهم في النار

وأما الفرقة الناجية المستثناة : الذين قال فيهم « هم الذين على ما أنا عليه
وأصعابي » فهم الاشاعرة والهلث من المحدثين وأهل السنة والجماعة

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء ، وقد أجمعوا على حدوث العالم ، ووجود
البارئ تعالى ، وأنه بلا خلق سواه ، وأنه قديم ، متعسف بالعلم والقدرة وسائر
صفات الجلال ، لا شبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحل في شيء ، ولا يقوم بذاته
حادث ، ليس في حيز ولا جهة ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ، ولا الجهل ولا
الكذب ، ولا شيء من صفات النقص ؛ مرئى للمؤمنين في الآخرة ، ما شاء الله كان
وما لم يفلأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ، أن أثاب فيه فضله ،
وأن عاقب فيه عدله ، لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه ، لا يوصف فيما يفعل أو
يحكم بمجور ولا ظلم ، وهو غير متبعض ، ولله حد ولا نهاية ، وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته ، والمعاد حق ، وكذا المجازاة ، والمحاسبة ، والصراط ، والميزان ، وخلق
الجنة والنار ، وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ؛ ويمحوز الغفور ، والشفاعة
حق ، وبمنة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد ، وأهل بيعة الرضوان
وأهل بدر من أهل الجنة ؛ والامام يجب نصبه على المكلفين ، والامام الحق
بعد رسول الله أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، والافضلية بهذا الترتيب . ولا
نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي لصانع القادر العليم ، أو شرك أو
إنكار لقنبوة ، أو ما علم بجيئه عليه الملام به ضرورة ، أو لجمع عليه كاستحلال
الحرمات ، وأما ما عدها القائل به مبتدع غير كافر . ولنفقها في معاملتهم
خلاف هو خارج عن فننا هذا .

وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ؛ ونسأل الله تعالى أن يثبت
قلبتنا على دينه ، ولا يزيغه بعد الهداية ، ويسمنا عن القواية ، ويوفقنا للاقتداء
برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، ويعفو عن طغيان القلم ، وما لا يحل
عنه لا يشر من السهل والزل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته ، إنه هو الغفور الرحيم .

- ٤٠ - ٧ الموقف الأول في المقدمات وفيه مراد
- ٩ - ٧ المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد
- ٧ المقصد الأول في تعريف علم الكلام
- » الثاني في موضوع »
- ٨ » الثالث في فائدة »
- » الرابع في مرتبة »
- » الخامس في مسائل »
- » السادس في تسميته »
- ١١ - ٩ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب
- ١٤ - ١١ » الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد
- ١١ المقصد الأول في تقسيم العلم الى تصور وتصديق
- » الثاني في تقسيم العلم الحادث الى ضروري ومكتسب
- ١٢ » الثالث في تقسيم التصور والتصديق الى ضروري ونظري
- » الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة
- ٢١ - ١٤ { المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية وأنها تنقسم إلى
الوجدانيات والحسيات والبدهييات والناس فيها فرق أربع
- ١٤ الفرقة الأولى المعترفون بالحسيات والبدهييات
- » الثانية القادحون في الحسيات فقط
- » الثالثة » » البدهييات
- ١٦ » الرابعة المتكرون لها جميعا
- ٢٠
- ٣٤ - ٢١ المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد
- ٢١ المقصد الأول في تعريفه
- ٢٢ » الثاني النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد

- المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ٢٣
- د الرابع في كيفية افادة النظر العلم ٢٧
- د الخامس في شرط النظر ٢٨
- د السادس في معرفة الله تعالى ٠٠
- د السابع في الخلاف في أول واجب على المكلف ٣٢
- د الثامن في النظر الفاسد هل يستلزم الجمل ؟ ٣٣
- د التاسع : في شرط افادة النظر العلم - عند ابن سينا ٠٠
- د العاشر : الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل يغير العلم بالمدلول ؟ ٣٤
- المقصد السادس في الطريق وفيه مقاصد ٣٤ - ٤٠
- المقصد الأول في تحديده وتقسيمه ٣٤
- د الثاني في معرفة المرف قبل معرفته . والتعريف بالمثال واللفظي ٣٥
- د الثالث في الاستدلال بالقياس ، والاستقراء ، والتخييل ٠٠
- د الرابع في ان صور القياس خمس ٣٦
- د الخامس في ذكر طريقين ضعيفين للقياس ٣٧
- د السادس في المقدمات القطعية والظنية ٣٨
- د السابع في تقسيم الدليل الى عقلي ونقلي ومركب منهما ٣٩
- د الثامن في افادة الدلائل التنزيلية اليقين . ٤٠

الموقف الثاني في الأمور العامة وفيه مقدمة ومراسد ٤١ - ٩٥

- ٤١ المقدمة في تقسيم المعلومات
- ٥٩ - ٤٣ المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
- ٤٣ المقصد الاول في تعريف الوجود
- ٤٦ » الثاني في أنه مشترك
- ٤٨ » الثالث في أنمازائد على الماهية أو نفسها أو جزؤها
- ٥٢ » الرابع في الوجود الذهني
- ٥٣ » الخامس في تمايز المعلومات
- ٥٥ » السادس في شيئة المعلوم
- ٥٧ » السابع في المذاهب في الحال
- ٦٨ - ٥٩ المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد
- ٥٩ المقصد الاول في تميز الماهية عما عداها
- ٦٠ » الثاني في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها
- ٥٥ » الثالث في رأى افلاطون في وجود مجرد أزل (عالم المثل)
- ٦١ » الرابع في تقسيم الماهية الى بسيطة ومركبة
- ٥٥ » الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
- ٦٢ » السادس في أن الماهيات مجمعة أم لا
- ٦٣ » السابع المركب إما ذات وإما صفة
- ٥٥ » الثامن في تركيب الماهية
- ٦٤ » التاسع في احتياج أجزاء الماهية المركبة بعضها الى بعض
- ٥٥ » العاشر في تركيب الماهية من الجنس والفصل وكون الفصل علة
- ٦٥ » الحادي عشر في أن الماهية تقبل الشراكة دون التتمين
- ٦٧ » الثاني عشر في أن التتمين إن علل بالماهية انحصر نوعها في الشخص

- المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع وفيه مقاصد ٦٨ — ٧٨
- ٦٨ المقصد الأول في أن تصوراتها ضرورية
- ٦٨ » الثاني في أن هذه الأمور اعتبارية
- ٧٠ » الثالث في أبحاث الواجب لذاته
- ٧١ » الرابع في أبحاث الممكن لذاته
- ٧٤ » الخامس في أبحاث القديم
- ٧٦ » السادس في أبحاث الحدوث
- ٨٤ — ٧٨ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد
- ٧٨ المقصد الأول في أن الوحدة تساقط الوجود
- ... » الثاني في الخلاف في وجودهما
- ٧٩ » الثالث في أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية
- ... » الرابع في أن مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية
- ... » الخامس في أقسام الواحد
- ٨٠ » السادس في أنواع الوحدة
- ... » السابع الاثنان هما الغيران
- ٨١ » الثامن الاثنان لا يتحدان
- ... » التاسع الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام
- ٨٣ » العاشر المتماثلان لا يجتمعان
- ... » الحادى عشر المتقابلان عند الحكماء
- ٩٥ — ٨٥ المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه مقاصد
- ٨٥ المقصد الأول في أقسام العلة
- ٨٦ » الثاني الواحد بالشخص لا يعطل بعنتين مستمتلتين
- ... » الثالث في استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط

- المقصد الرابع البسيط لا يكون قابلاً وفعلاً عند الحكيم ٨٧
- » الخامس القوة الجمالية لا تفيد أثراً غير متناه عند الحكيم ٨٨
- » السادس الدور وكونه متمتعا ٨٩
- » السابع في وجوب وجود العلة مع المعلول ٩٠
- » الثامن في التسلسل وكونه محالاً ٩١
- » التاسع في الفرق بين جزء العلة وشرطها ٩٢
- » العاشر في بيان العلة والمعلول عند مثبتى الأحوال وفيه مسائل ٩٣
- المسألة الأولى : في تعريف العلة والمعلول ٩٤
- » الثانية : في أن حكم العلة لا يمتد علىها ٩٥
- » الثالثة : في أن العلة وجودية باتفاقهم ٩٦
- » الرابعة : في إطراد العلة العقلية وانعكاسها ٩٧
- » الخامسة : في أن إيجاب العلة لمعلولها ليس بشرط إيجاباً ٩٨
- » السادسة : هل يثبت حكمان مختلفان بعلّة واحدة ٩٩
- » السابعة : هل يثبت حكم واحد بعلتين ١٠٠
- » الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط ١٠١

- الموقف الثالث في الأعراض. وفيه مقدمة ومراسد ٩٦-١٨١
- ٩٦ المقدمة في تقسيم الصفات
- ١٠٤ - ٩٦ المرصد الأول في أبحاث العرض الكلية، وفيه مقاصد
- ٩٦ المقصد الأول: في تعريف العرض
- ٩٧ » الثاني: في أقسام العرض عند المتكلمين
- » الثالث: في أقسام العرض عند الحكماء (الكلام على المقولات) ...
- ٩٩ » الرابع: في إثبات العرض
- ١٠٠ » الخامس: لا ينتقل العرض من محل إلى محل
- » السادس: لا يقوم العرض بالعرض ...
- ١٠١ » السابع: لا يبق العرض زمانين عند الأشعرى
- ١٠٣ » الثامن: لا يقوم العرض بمحلين
- ١٠٤ - ١٢٠ المرصد الثاني في الكم، وفيه مقاصد
- ١٠٤ المقصد الأول: في خواص الكم
- ١٠٥ » الثاني: في أقسام الكم بالذات
- » الثالث: في بيان الأبعاد الثلاثة ...
- ١٠٦ » الرابع: في أقسام الكم بالعرض
- » الخامس: في رأى المتكلمين والحكماء في العدد ...
- ١٠٧ » السادس: في رأى المتكلمين والحكماء في المقدار
- ١٠٨ » السابع: في رأى المتكلمين والحكماء في الزمان
- ١١٠ » الثامن: في حقيقة الزمان، وفيه مذاهب:
- ١١٣ » التاسع: في حقيقة المكان وفيه احتمالات وفروع
- ١٢٠ - ١٦١ المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول
- ١٢٠ المقدمة في تعريف الكيف وأقسامه

- الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة وأنواعها خمسة ١٢٢ — ١٣٩
- النوع الأول المللوسات ، وفيه مقاصد ١٢٢ — ١٣١
- المقصد الأول : في الحرارة وفيها مباحث ١٢٢
- الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث ١٢٤
- الثالث : في الاعتماد ، وفيه مباحث ١٢٥
- الرابع : في تعريف الصلابة واللين ١٣١
- الخامس : في تعريف الملاءمة والخشونة ...
- النوع الثاني المبصرات وهي الألوان والأضواء ١٣١ — ١٣٥
- القسم الأول : في الألوان وفيه مقاصد ١٣١ — ١٣٣
- المقصد الأول : في وجود اللون وسببه ١٣١
- الثاني : الضوء شرط وجود اللون أو رؤيته ؟ ١٣٢
- الثالث : في أن الظلة عدم الضوء ١٣٣
- القسم الثاني : في الأضواء وفيه مقاصد ١٣٣ — ١٣٥
- المقصد الأول : في أن الضوء أجسام صفار ووجه بطلانه ١٣٣
- الثاني : في مراتب الضوء ١٣٥
- الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ ...
- الرابع : في لازم الضوء (الشعاع والبريق) ...
- النوع الثالث : المسموعات وهي الأصوات والحروف ١٣٥ — ١٣٨
- القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد ١٣٥ — ١٣٧
- المقصد الأول : في الفرق بين ماهية الصوت وسببه ١٣٥
- الثاني : في أن الصوت كيفية قائمة بالهواء ١٣٧
- الثالث : الصوت موجود في الخارج ...
- الرابع : في صدى الصوت ...

- القسم الثاني : في الحروف وفيه مقاصد
 المقصد الأول : في تعريف الحرف
 ١٣٧
 ... الثاني : في أقسام الحروف
 ... الثالث : هل يمكن الإبتداء بالساكن ؟
 ... الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟
 ... النوع الرابع المنقوبات وهي الطعوم وفيها مقصدان
 ١٣٨ — ١٣٩ المقصد الأول : في أصول المنقوبات (بساطتها)
 ١٣٨ الثاني : في فروع المنقوبات (مركباتها)
 ... النوع الخامس في المشعومات وأسمائها
 ١٣٩ الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي أنواع
 ١٣٩ — ١٦٠ النوع الأول : الحيلة وفيها مقاصد
 ١٣٩ — ١٤٠ المقصد الأول : في تعريفها .
 ١٣٩ الثاني : في شروطها .
 ١٤٠ الثالث : في تعريف الموت .
 ... النوع الثاني : العلم وفيه مقاصد
 ١٤٠ — ١٤٨ المقصد الأول : في تعريف العلم .
 ١٤٠ الثاني : في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وفيه مذاهب
 ١٤١ الثالث : في الجهل المركب وحقيقته
 ١٤٢ الرابع : في الجهل البسيط والسهو والنفلة والذهول والنسيان
 ١٤٣ الخامس : إدراكات الحواس علم أم لا ؟
 ... السادس : في تباين الصور العقلية عن الخارجية (عند الحكماء)
 ١٤٣ السابع : في تقسيم العلم إلى تفصيلي وإجمالي
 ١٤٤ الثامن : في علم الشيء بالقول والقوة (لبعض المتكلمين)
 ١٤٥

- المقصد التاسع : في تقسيم العلم إلى فعلی وافتعالی ١٤٥
- » العاشر في مراتب العقل عند الحكماء ...
- » الحادى عشر : في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ١٤٦
- » الثانى عشر : في نسبة العلبين اذا تعلقا بمعلومين أو بمعلوم ...
- » الثالث عشر : في انقلاب العلم الضرورى نظريا والعكس ...
- » الرابع عشر : في استناد العلم الضرورى الى النظرى ١٤٧
- » الخامس عشر : في إثبات علم بلا معلوم ونفيه ...
- » السادس عشر : في بيان محل العلم الحادث ١٤٨
- النوع الثالث : الإرادة وفيه مقاصد ١٤٨ — ١٥٠
- المقصد الأول : في تعريف الإرادة ١٤٨
- » الثانى : في بيان إيجاب الإرادة للمراد ..
- » الثالث : اعتقاد النفع أو ميل يتبعه شرط للإرادة أم لا ١٤٩
- » الرابع : مغايرة الإرادة للشهوة ...
- » الخامس : مغايرة الإرادة للتمنى ...
- » السادس : في استلزام إرادة الشئ كراهة ضده وعدمه ...
- » السابع : في إفادة الإرادة صفة لتعلقها ١٥٠
- النوع الرابع : القدرة وفيه مقاصد ١٥٧ — ١٥٠
- المقصد الأول : في تعريف القدرة ١٥٠
- » الثانى : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ ١٥١
- » الثالث : رأى بشر وضرار وهشام فى معنى القدرة ...
- » الرابع : في طريق إثبات القدرة ١٥١
- » الخامس : القدرة حال الفعل أو قبله ...
- » السادس : المنعوع عن الفعل قادر عليه ؟ ١٥٣

- المقصد السابع : في مورد تعلق القدرة ١٥٣
- د الثامن : في معنى العجز ١٥٤
- د التاسع : المقذور تبع للعلم أو الإرادة؟ ...
- د العاشر : هل النوم ضد للقدرة ؟ ١٥٥
- د الحادي عشر : القدرة المحركة بمنة وسيرة تقدر على التصعيد ؟ ١٥٦
- د الثاني عشر : القدرة مغايرة للزواج ...
- د الثالث عشر : في تعريف الخلق وتقسيمه ١٥٧
- النوع الخامس : بقية الكيفيات التقديرية وفيه مقصدان ١٥٨ — ١٦٠
- المقصد الأول : في تعريف اللذة والألم ١٥٨
- د الثاني : في تعريف الصحة والمرض ١٥٩
- الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصدان ١٦٠ — ١٦١
- المقصد الأول : في عروض الكيفيات للكم وحدها أو مع شيء آخر ١٦٠
- د الثاني : في تعريف الاشكال الهندسية ...
- الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية ١٦١
- المقصد الرابع : في النسب وفيه مقدمة وفصلان ١٦١ — ١٧٧
- المقدمة في إثبات المقولات النسبية وانكارها ١٦١
- الفصل الأول : في مباحث المتكلمين في الـ"كوان" وفيه مقاصد ١٦٢ — ١٦٧
- المقصد الأول : في اعتراف المتكلمين بالـ"اين" أو الكاتنية ١٦٢
- د الثاني : في أنواع الكون الأربعة ...
- د الثالث : في وجود الكون وأنواعه ١٦٣
- د الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا ...
- د الخامس : في وجود الجوهر الفردي ١٦٤
- د السادس : في تضاد الـ"كوان" واختلافها ١٦٥

المقصد السابع : في اختلافات المعتزلة على أصولهم (في أحكام الكون) ١٦٦

الفصل الثاني : في مباحث الالين عند الحكماء وفيه مقاصد ١٦٧ — ١٧٧

المقصد الأول : في تعريف الحركة ١٦٧

• الثاني : الحركة تقال لمعنيين ١٦٨

• الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات ...

• الرابع : في علة الحركة الطبيعية ١٧١

• الخامس : في أن الحركة تقتضى أموراً ستة ...

• السادس : في وحدات الحركة ١٧٢

• السابع : في تقسيم الحركات إلى متضادة وغير متضادة ١٧٣

• الثامن : في سبب تضاد الحركات (المبدأ والتمهي) ...

• التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ١٧٤

• العاشر : في ما يرصف بالحركة ١٧٥

• الحادى عشر : في تقسيم الحركة إلى سريعة وبطيئة وسببهما ...

• الثانى عشر : علة البطء عند الحكماء. ١٧٦

• الثالث عشر : الخلاف في حصول السكون بين حركتين مستقيمتين ...

المقصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد ١٧٧ — ١٨١

المقصد الأول : في تعريف الآبوة ١٧٧

• الثاني : في خواص المضاف ١٧٨

• الثالث : في عدم استقلال الاضافة بالوجود ...

• الرابع : في تقسيمات تلحق الاضافة ١٧٩

• الخامس : في التندم والتأخر وأوجه التندم عند الحكماء والمتكلمين ١٧٩

- الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومراسد ١٨٢ — ٢٦٥
- المقدمة فى تقسيم الجواهر ١٨٢
- المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ١٨٣ — ٢٤٤
- الفصل الاول فى حقيقة الجسم وأجزائه وفيه مقاصد ١٨٣ — ١٩٩
- المقصد الاول : فى حد الجسم ١٨٣
- » الثانى : ليس الجسم بمجموع أعراض مجتمعة ١٨٥
- » الثالث : فى قبول الجسم البسيط للقسم ١٨٦
- » الرابع : فى حجة المتكلمين على تركيب الجسم من أجزاء بالفعل متناهية... ١٨٦
- » الخامس : فى حجة الحكماء على تركيب الجسم من أجزاء بالقوة غير متناهية ١٨٩
- » السادس : فى تحرير مذهب الحكماء ١٩٣
- » السابع : فى دليل الحكماء على إثبات الهوى والصورة... ١٩٣
- » الثامن : فى تقريرات للحكماء على الهوى ١٩٥
- الفصل الثانى فى أقسام الجسم وأحكام كل منها وفيه مقدمة وأقسام ١٩٩ — ٢٢٩
- المقدمة : فى تقسيم الجسم إلى مركب وبسيط ١٩٩
- القسم الاول : فى الأفلاك وفيه مقاصد ٢٠٠ — ٢١٣
- المقصد الاول : زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة ٢٠٠
- » الثانى : فى المحدد وأحكامه ٢٠١
- » الثالث : فى فلك الثوابت ٢٠٧
- » الرابع : فى فلك الشمس ٢٠٩
- » الخامس : فى أفلاك القمر... ٢٠٩
- » السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية ٢١١
- القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد ٢١٣ — ٢٦٥
- المقصد الاول : فى الهلال والبدر ٢١٣

- ٢١٣ المقصد الثاني : في خسوف القمر
- ... الثالث : في كسوف الشمس
- ٢١٤ الرابع : في محو القمر وفي آراء
- ٢١٥ الخامس : في المجرة
- ٢٢٤ — ٢١٥ القسم الثالث في العناصر وفي مقاصد
- ٢١٥ المقصد الأول : المتأخرون على أن العناصر أربعة أقسام
- ٢١٧ الثاني : في أن الأرض كرية
- ٢١٨ الثالث : في أن الماء كرى
- ... الرابع : الأرض في وسط الكل
- ... الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس
- ٢١٩ السادس : الأرض ساكنة أو هالوية إلى أسفل أبدا
- ٢٢٠ السابع : في الكلام على خط الاستواء وسبب اختلاف الألوان
- ٢٢١ الثامن : سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء
- ... التاسع : في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية
- ٢٢٢ العاشر : في سبب تكون الجبال
- ... الحادي عشر : أن العناصر الأربعة تعجل الكون والفساد
- ٢٢٣ الثاني عشر : العناصر الأربعة أركان للركبات
- ٢٢٤ الثالث عشر : طبقات العناصر سبع
- ٢٤٢ — ٢٢٤ القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج . وفيه فصول ثلاثة ٢٢٤ — ٢٢٨
- ٢٢٤ الفصل الأول : في المزاج ، وفيه مقاصد
- ٢٢٤ المقصد الأول : في حد المزاج
- ٢٢٦ الثاني : في أقسام المزاج
- ٢٢٨ الفصل الثاني : في المعادن وهو قسمان

- الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ٢٢٩
المقدمة: في تعريف النفس ٠٠٠
القسم الأول: في النفس النباتية ٢٣٠
د الثاني: في النفس الحيوانية وهو أنواع ٢٣٥
د الثالث: في النفس الإنسانية ١٤١
د الخامس: في المركبات التي لا مزاج لها ٢٤٤ — ٢٤٢
المرصد الثاني في عوارض الأجسام وفيه مقاصد ٢٥٦ — ٢٤٤
المقصد الأول: في أن الأجسام محدثة ٢٤٤
د الثاني: في صحة فناء العالم ٢٥٠
د الثالث: الأجسام باقية خلافاً للنظام ٠٠٠
د الرابع: الجواهر يمتنع عليها التداخل ٢٥١
د الخامس: وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ٠٠٠
د السادس: الجسم هل يخلو عن المرض وضده؟ ٢٥٢
د السابع: الأبعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلا ٢٥٣
د الثامن: قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم ٢٥٦
المرصد الثالث في النفس وفيه مقاصد ٢٦١ — ٢٥٧
المقصد الأول: في النفوس الفلكية ٢٥٧
د الثاني: في أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسماً ٢٥٨
د الثالث: في أن النفس الناطقة حادثة ٢٦٠
د الرابع: بتعلق النفس بالبدن تعلق العائق بالمعشوق ٢٦١
المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد ٢٦٥ — ٢٦٢
المقصد الأول: في إثبات العقل ٢٦٢
د الثاني: في ترتيب الموجودات على رأى الحكماء ٢٦٣
د الثالث: في أحكام العقول وهي سبعة ٠٠٠

- الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة مراصد ٢٦٩-٢٣٩
- المرصد الأول : في الذات وفيه مقاصد ٢٦٦ - ٢٧٠
- المقصد الأول : في إثبات الصانع وفيه مسالك ٢٦٦
- الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر النوات ٢٦٩
- الثالث : في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ٢٧٠
- المرصد الثاني : في تزييه وفيه مقاصد ٢٧٠ - ٢٧٨
- المقصد الأول : في أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان ٢٧٠
- الثاني : في أنه تعالى ليس بحجم ٢٧٣
- الثالث : في أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً ...
- الرابع : في أنه تعالى ليس في زمان ٢٧٤
- الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ...
- السادس : في أنه تعالى يتمتع أن يقوم بذاته حادث ٢٧٥
- السابع : في أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة ٢٧٧
- المرصد الثالث : في توحيدته تعالى وهو مقصد واحد ٢٧٨
- المرصد الرابع : في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ٢٧٩-٢٩٩
- المقصد الأول : في إثبات الصفات على وجه عام ٢٧٩
- الثاني : في قدرته تعالى وفيه بحثان الأول في إثبات القدرة ٢٨١
- الثاني في عموم القدرة ٢٨٢
- الثالث : في علمه تعالى وفيه بحثان الأول في إثبات العلم ٢٨٥
- الثاني في عموم العلم ٢٨٧
- الرابع : في أنه تعالى حي ٢٩٠
- الخامس : في أنه تعالى مريد وفيه بحثان الأول في إثبات الإرادة ٢٩١
- الثاني في قسم الإرادة ...
- السادس : في أنه تعالى سميع بصير ٢٩٢

- ٢٩٣ المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم
- ٢٩٦ الثامن : في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
- ٢٩٩ — ٣١١ المرصد الخامس : فيما يجوز عليه تعالى وفيه مقصدان
- ٢٩٩ المقصد الاول : في الرؤية وفيه ثلاث مقامات
- ... الاول في صحتها
- ٣٠٥ الثاني في وقوعها
- ٣٠٧ الثالث في شبه المنكرين وردها
- ٣١٠ المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله وفيه مقامان الاول الوقوع
- ٣١١ الثاني الجواز
- ٣١١ — ٣٣٢ المرصد السادس : في أفعاله تعالى ، وفيه مقاصد
- ٣١١ المقصد الاول : في أفعال العباد الاختيارية
- ٣١٦ . الثاني : في التوليد وفروعه
- ٣١٩ . الثالث : في البحث عن أمور صرح بها القرآن وأولها المعتزلة
- ٣٢٠ . الرابع : في أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون
- ٣٢٣ . الخامس : في الحسن والقبح
- ٣٢٨ . السادس : أجمعت الامة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
- ٣٣٠ . السابع : في التكليف بما لا يطاق
- ٣٣١ . الثامن : في أن أفعال الله تعالى ليست معطلة بالأغراض
- ٣٣٣ — ٣٣٩ المرصد السابع : في أسماء الله تعالى وفيه مقاصد
- ٣٣٣ المقصد الاول : الإسم غير التسمية
- ... الثاني : في أقسام الإسم
- ... الثالث : تسميته تعالى بالأسماء توقفية

- الموقف السادس في السمعيات وفيه مراصد ٣٣٧ - ٤٣٠
- المرصد الأول: في الثبوت وفيه معاصد ٣٣٧ - ٣٧٠
- المقصد الأول: في معنى النبي ٣٣٧
- » الثاني: في حقيقة المعجزة وفيه مباحث ٣٣٩
- » الثالث: في إمكان البعثة ٣٤٢
- » الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسائل ٣٤٩
- » الخامس: في عصمة الأنبياء ورد شبه الواردة في قمصهم ٣٥٨
- » السادس: في حقيقة العصمة ٣٦٦
- » السابع: في عصمة الملائكة ٣٦٦
- » الثامن: في تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٦٧
- » التاسع: في كرامات الأولياء ٣٧٠
- المرصد الثاني: في المعاد وفيه مقاصد ٣٧١ - ٣٨٤
- المقصد الأول: في إعادة المعلوم ٣٧١
- » الثاني: في حشر الأجساد ٣٧٢
- » الثالث: في حكاية مذهب الحكماء المتكرين لحشر الأجساد ٣٧٤
- » الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان؟ ٣٧٤
- » الخامس: في الكلام على الثواب والعقاب على أصل المعتزلة ٣٧٦
- » السادس: في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب ٣٧٨
- » السابع: في الاحباط ٣٧٩
- » الثامن: في أن الله يغفر عن الكبائر ٣٨٠
- » التاسع: في شفاعة محمد ﷺ ٣٨٠
- » العاشر: في التوبة، وفيه بحثان ٣٨٠
- » الحادي عشر: في إحياء الموتى في قبورهم ومسا الفتنكر ونكير لهم ٣٨٢
- وعذاب القبر للكافر والفاسق

- المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب ٣٨٣
والخروض المورود وشهادة الأعضاء
- المرصد الثالث: في الأسماء والأحكام وفيه مقاصد ٣٨٤ — ٣٩٥
- المقصد الأول: في حقيقة الإيمان ٣٨٤
- الثاني: في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ ٣٨٨
- الثالث: في الكفر ٠٠٠
- الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٨٩
- الخامس: في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ ٣٩٢
- المرصد الرابع: في الإمامة ومباحثها ٣٩٥ — ٤١٤
- المقصد الأول: في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولاً ٣٩٥
- الثاني: في شروط الإمامة ٣٩٨
- الثالث: فيما يثبت به الإمامة ٣٩٩
- الرابع: في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ ٤٠٠
- الخامس: في أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ٤٠٧
- السادس: في إمامة المفضول مع وجود الفاضل ٤١٢
- السابع: في أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ٤١٣
- تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ٤١٤
- الفرقة الأولى: المعتزلة، وهي عشرون فرقة ٤١٥
- الثانية: الشيعة، وهي اثنتان وعشرون فرقة ٤١٨
- الثالثة: الجوارج، وهم سبع فرق ٤٢٤
- الرابعة: المرجئة، وهي خمس ٤٢٧
- الخامسة: التجارية، وهي ثلاث فرق ٤٢٨
- السادسة: الجبرية ٠٠٠
- السابعة: المشبهة ٤٣٩
- التاسعة (الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) ٠٠٠

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه : هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه
لقبه : عُضد الدين ، وقاضي القضاة ، وشيخ العلماء ، وشيخ الشافعية ببلاده
مولده : ولد بإيج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستائة ، وقيل بعد السبعائة
عليه : كان إماماً في المعقولات ، محققاً مدققاً ، عارفاً بالأصلين — الكلام
وأصول الفقه — والمعاني ، والبيان . والنحو ، مشاركاً في الفقه والفنون
شيوعه : أخذ عن مشايخ عصره ، ولازم الشيخ زين الدين ، — أو — تاج
الدين الهنكي ^(١) تلميذ القاضي ناصر الدين اليبضاوي
تلامذته : أنجب تلامذة أخذوا شهرة عظيمة في الآفاق منهم : الشمس
الكرماني ، والضياء العفيني ، وسعد الدين التفتازاني .

مؤلفاته : كتاب المواقف ^(٢) في علم الكلام مطبوع

الجواهر مختصر المواقف » » »

العقائد العضدية » » »

شرح مختصر ابن الحاجب أصول الفقه

كتاب الفوائد الغيائية المعاني والبيان

رسالة في علم الوضع مطبوع

» » أدب البحث والمناظرة » » »

صفاته : كان كريم النفس ، نافذ الكلمة ، كثير المال ، أكثر من الانعام على
طلبة العلم ، وإكرام الوافدين عليه

إقامته ومنصبه : كان أكثر إقامته أولاً بمدينة سلطانية وفي عهد أبي سعيد
ولي قضاء المالک ثم انتقل إلى إيج واتخذها مقراً الدائم

محبته ووفاته : وقع بينه وبين الأبهري منازعات وماجريات كثيرة أدت
إلى غضب صاحب كرمان عليه ، فحبسه بقلعة دريَمان ، وبقي مسجوناً بها
إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعائة

(١) الخلاف في التسمية والمسمى واحد (٢) الله لنبات الدين وزير خداجه .

شروح على كتاب المواقف

- (١) شرح السيد الشريف على بن محمد الجرجاني ^(١).
- (٢) د شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى ^(٢).
- (٣) د سيف الدين الأبهري.
- (٤) د المولى علاء الدين على الطوسى ^(٣).
- (٥) د المحقق المولى حيدر المروى . يقال : أقول:

حواشى على شرح السيد

- (١) حاشية للولى حسن جلبي بن محمد شاه الفنارى ^(١).
- (٢) د اللولى احمد بن سليمان بن كمال.
- (٣) د للقاضي شمس الدين محمد بن احمد البساطى.
- (٤) د اللولى احمد بن عبد الاول القزوينى ^(٥).
- (٥) د لسان الدين يوسف المعروف بسبح سنان التبريزى.
- (٦) د اللولى بيتاق باشا يوسف خضر.
- (٧) د للسيد محقق ميرزجان الشيرازى ^(٦).
- (٨) د لعبد الحكيم السالكوتى اللاهورى ^(٧).

(١) هو القوم عروجه ، وأحسنها إتقة ، وهو هو كثير على منقلبه . وكشف مغلطاته .

(٢) هو تلميذ للصف وأول من شرح فكتبه في نظم .

(٣) هو مختصر لكنت منقول على أبحاث كثيرة .

(٤) هو لطيفة مفيدة وقال إنه أخرج فيها حواشى خواجہ زادہ وعليها تحرير لابن الحناى .

(٥) هو على اللاهورى فائدة .

(٦) هو إلى تعلم الامور العلية ونيز في الاسرار .

(٧) هو إلى التصديق للفس — في سكون الارض — من القسم الثالث في العناصر من المواقف

الزواجر في الجواهر .

- ١ — على شرح السيد للولى اسماعيل — قره كمال —
- ٢ — د د د د مصطفى بن يوسف — خواجه زاده ^(١)
- ٣ — د د د د لطف الله بن حسن التوقاى المقبول ^(٢)
- ٤ — د د د د محمد شاه بن على القنارى
- ٥ — د د د د محمد بن أحمد حافظ عجم ^(٣)
- ٦ — د د د د على الدين محمد بن الخطيب ^(٤)
- ٧ — د د د د سيد على العجوى
- ٨ — د د د د فتح الله الشروانى ^(٥)
- ٩ — د د د د مهملح الدين محمد بن صلاح الدين اللارى
- ١٠ — د د د د محمد بن صارى كرز ^(٦)
- ١١ — د د د د حسن بن عبد الصمد السمسونى ^(٧)
- ١٢ — د د د د صالح بن جلال
- ١٣ — د د د د عبد الرحمن بن صاجلى أمير
- ١٤ — د د د د يوسف بن حسين الكرملىسى ^(٨)
- ١٥ — د د د د لاجى المؤيد ^(٩)

(١) على لى أناء مباحثه الزبده والخطوط كلها، لايم التصود والمغرب وقرى

(٢) على حل أرائه وأورد فيها لطائف وتعليقات تعجب منها القارئ .

(٣) على على بعض مواضع من شرح التوقاى .

(٤) على على أرائه .

(٥) حكى على للتوقاى الحاشى فى الآليات .

(٦) د د أرائه .

(٧) د د التوقاى الحاشى فى الآليات .

(٨) د د الحاشى فى الآليات .

(٩) د د أوال شرح التوقاى .

- ١٦ — على شرح السيد للبول الشيخ غرس الدين أحمد بن إبراهيم ^(١)
- ١٧ — لحسام الدين حسين بن عبد الرحمن ^(٢) » » » »
- ١٨ — لمحمد بن مبارك — حكيم شاه القزوينى — » » » »
- ١٩ — لقوام الدين يوسف بن حسن ^(٣) » » » »
- ٢٠ — لأبي العقل الكازرونى » » » »
- ٢١ — للفاضل مسعود الشروانى ^(٤) » » » »
- ٢٢ — لجلال الدين محمد بن أسعد الدوانى ^(٥) » » » »
- ٢٣ — لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف » » » »
- ٢٤ — لمحمد زاهد بن محمد أسلم العلوى حمير زاهد ^(٦) » » » »
- رسالة فى الجواب عند سبع إشكالات على شرح المواقب
للبول مصلح الدين مصطفى القسطلانى
- رسالة فى أسئلة عن مباحث الجواهر من شرح المواقب
للبول سيدى الحميدى
- رسالة فى الاسجوبة عن إشكالات الحميدى
لمولانا نور الدين يوسف — صارى كرز —
- وحاشية أولها أما بعد تقديم الحمد لمن اليه كل أرب الخ فنه حواشى لآبد
منها لكل من له طلب وأنها سميت بتاريخها تكملة الأدب .
- وفى آخرها : القناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم أرخاها بالمحمد لله
رب العالمين .

(١) كتب على الفلكيات

(٢) » » » » أروا

(٣) » من بحث الاغلاط الحسية حاشية مفيدة رتبها على مقدمة وضلعين وخاتمة

(٤) » على الموقف الخامس فى الالقيات حاشية مقبولة وخرج السيوطى أحاديث

(٥) » على تعريف الكلام فقط

(٦) » على الموقف الثانى فى الامور العامة

Bibliothèque Alexandrine



0436500

مكتبة المتنبى ١٤ شارع الجمهورية بالقاهرة ت ٩٩٠٢٩٤